

أردنا بمناسبة اليوبيل الذهبي لإنشاء المعهد المصري للدراسات الإسلامية ، وبعد خمسين عاما من الجهد الأمل الرامي إلى الحفاظ على واحد من أهم عمده ، مجلته الغراء ، تكريم هؤلاء الذين حولوا هذا الحلم الواعد إلى واقع ملموس .

وإيماننا منا بالدور الذي قامت وتقوم به مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية باعتبارها نقطة وصل وتواصل بين المشتغلين بالدراسات العربية من الإسبان والإسبانية من العرب ، نرى أنه بات علينا أن نستغل معطيات عصر التكنولوجيا لتخليد شهادات وأبحاث ثقافة الفكر والقلم من العرب والإسبان المدونة على ما يربو على ثلاثين ألف صفحة في ثلاثين مجلدا ، تراث ثرى غائر الأعماق من الإبداع والدرس والبحث في ثمار واحدة من أهم الحضارات التي ورثتها البشرية: الحضارة الإسبانية العربية ...

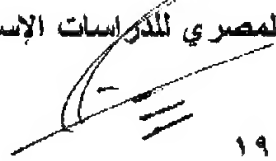
إن هذا القرص ، الذي تحمله بين يديك أيها القارئ الكريم ، الذي يضم في ثنايا موجاته المغناطيسية كنزا تراكم على مر خمسين عاما ، يرنو إلى أن يكون احتفاء بالمستقبل وبالأجيال الجديدة التي تواصل مهمة إثراء هذا الكنز المعرفي الذي نهديه لك ولأنفسنا ولكل المعنيين بالتراث العربي الأندلسي في هذا القرص الصغير في حجمه الكبير في معناه .

ولنا اعتناب هذه المناسبة لتعرب عن عميق امتناننا ، وجزيل شكرنا لكل من شاركنا وأسهم في هذا الجهد طوال السنوات الماضية .

أ.د محمود السيد على

المستشار الثقافي لجمهورية مصر العربية

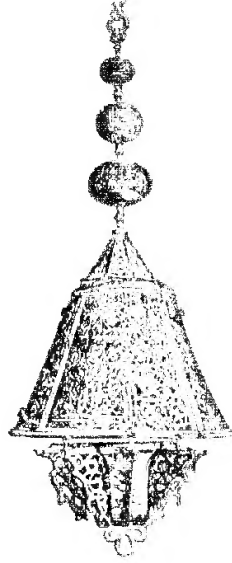
مدير المعهد المصري للدراسات الإسلامية



مدريد في الثاني عشر من أكتوبر ١٩٩٩

# مَجَلَّةُ الْمَعْهَدِ الْمِصْرِيِّ

لِلدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيدَ



## عدد خاص

بالأبحاث والنصوص التى أقيمت بمناسبة تكريم العلماء  
المصريين والأسبان المتخصصين فى الدراسات الأسبانية والعربية والأندلسية  
بالتعاون مع جامعة كمبلوتنسى بمدريد ومعهد التعاون مع العالم العربى  
بوزارة الخارجية والادارة العامة للتعاون الدولى بوزارة الثقافة  
مدريد من ٢٧ الى ٢٩ مايو ١٩٩٣



# مُجَلَّةُ المَعْهَدِ المِصْرِيِّ لِلدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي مَدْرِيدَ

يصدرها المعهد المصري للدراسات الاسلامية في مدريد  
رئيس التحرير : مدير المعهد

مدريد ١٩٩٥

المجلد السابع والعشرون

---

Francisco de Asís Méndez Casariego, 1.—28002 Madrid (España)

العنوان :



## فهرس القسم العربى

صفحة

٧

تقديم . للدكتور جمال عبد الكريم

### الأبحاث والنصوص

٩	تقييم لجهود المدرسة الاسبانية ومدرسة الاسكندرية . للدكتور السيد عبد العزيز سالم
٢٣	انماط الشعرية المعاصرة . للدكتور صلاح فضل
٥١	كلية دار العلوم والدراسات الاندلسية . للدكتور أحمد هيكل
٦١	التأثير المتبادل بين الاسكندرية والمغرب . للدكتور أحمد مختار العبادى
٧٧	اسين بلاقيوس فى الكتابات العربية المعاصرة . للدكتور أحمد عبد الحليم عطية
١٠٣	الصراع الايديولوجى بين الانا والاخر . للدكتور طه وادى
١٢١	دور رحلة محمد بن يحيى الرباحى . للدكتور محمود فهمى حجازى
١٤١	الفارس فى الملاحم العربية والاسبانية . للدكتور سيد حنفى حسنين
١٤٧	مدخل الى المؤثرات العربية فى اللهجة الصقلية . للدكتور ابراهيم المقدود
١٥٩	ملابس الرجال فى الأندلس فى العصر الإسلامى . للدكتور سحر السيد عبد العزيز سالم
١٧٩	صورة مصر الجغرافية عند الفتح الإسلامى . للدكتور أحمد على اسماعيل

طبع بمطبعة المعهد المصرى للدراسات الاسلاميه فى مدريد  
١٩٩٥

## تقديم

يسعدنا أن نقدم هذا العدد السابع والعشرين من مجلة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمديرى الى قرائنا الكرام . وبهذا نكون قد أتممنا بعون الله أعداد المجلة فى ميقاتها المحدد .

وقد رأينا أن نخصص هذا العدد من مجلة المعهد لمناسبة هامة عن ملتقى تكريم العلماء المصريين والعرب والاسبان المتخصصين فى الدراسات الاسبانية والعربية والأندلسية والذى نظم فى اليوم ٢٧ من مايو ١٩٩٣ . ويعد هذا الملتقى أيضا تكريما لكل الدارسين والباحثين من العرب والاسبان الذين كرسوا جهودهم العلمية لخدمة اسبانيا والعالم العربى فأصبحوا بذلك مثالا ونموذجا تحتذيه وتفخر به الأجيال على مر السنوات .

ولعلنا من خلال تنظيم هذا الملتقى واصدار عدد خاص بهذه المناسبة ، انما نسعى جاهدين الى تأكيد اعترافنا بما يمثله هؤلاء الباحثين من ثروة حقيقية هائلة فى حياتنا العلمية نتذكرها وتتغنى بها الأجيال مستقبلا .

اسمحوا لى أن أنتهز هذه الفرصة لاحتياكم من خلال موقعى الذى شرفنى بلدى باختيارى لإدارة هذا الصرح العظيم وهو المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمديرى ، تلك المؤسسة العريقة المتميزة والفريدة والتى يرجع الفضل فى انشائها فى الخمسينات الى الحس الواعى والبصيرة النافذة للمفكر الكبير أستاذنا الفاضل الراحل وعميد الأدب العربى الدكتور طه حسين ، الذى لو كان بيننا اليوم ، لراقت نفسه لما يشهده المعهد من ازدهار وتحقيق آماله وأحلامه الهادفة ، التى تسعى لتوثيق أوامر الصداقة والعلاقات الثقافية والعلمية والانسانية بين العالم العربى وأوروبا ، بل وأخص بالذكر ، العلاقات الاسبانية المصرية المتميزة التى حرص مديرو المعهد خلال هذه الفترات على تكثيف جهودهم المخلصة لتأصيلها من خلال بصماتهم الواضحة .

ولعلها مناسبة سعيدة اصدار هذا العدد الخاص لتجديد العهد والثقة الى زملائى من الاساتذة الأفاضل المتواجدين معنا والذين تفضلوا وشرفوننا بحضورهم هذا الملتقى واسعدنا الحظ بلقائهم وتكريمهم ، بل وأيضا الى الذين غابوا عن مجلسنا ، اما لظروف العمل أو لأسباب خارجة عن إرادتهم أو لطبيعة الحياة ومقاديرها المكتوبة . اليهم جميعا ، مصريين وعرب واسبان ، أتوجه بخالص الشكر والتقدير والعرفان على تعاونهم المستمر الجاد واهتمامهم البالغ لتوطيد الروابط الثقافية والتاريخية بيننا ، ولتأصيل الحضارة العربية والاسلامية والأندلسية فى اسبانيا ، باعتبارها الجسر الأمثل لتوطيد العلاقات الانسانية ، ليس بين العالم العربى واسبانيا فحسب ، بل أيضا بين العالم العربى وأوروبا .



وجدير بالذكر بأن الدراسات والأطروحات التى قدمت وألقيت بهذه المناسبة  
انما تهدف الى بلورة وتقييم نقدى لأعمال وبحوث العلماء المصريين والعرب  
والاسبان على مدار السنوات الأخيرة ، ويراودنا الأمل فى تحقيق ذلك .

لاشك أن انعقاد هذا المؤتمر ونجاح هذا الملتقى استلزم تضافر جهود عديدة  
طيبة ودعم من المؤسسات العلمية والثقافية الاسبانية ونخص بالذكر فى المقام  
الاول جامعة كمبلوتنسى بمدريد ، وعلى وجه التحديد المساعى الحميدة المبذولة  
من صديقنا العزيز الكريم الاستاذ الدكتور جوستابو بيبالموس رئيس الجامعة  
وكبار مساعديه ، أتوجه اليهم جميعا بالتحية والتقدير والاحترام لاتاحة الفرصة  
لنا لتنظيم هذا الملتقى فى اطار احتفالات جامعة كمبلوتنسى بعيدها المئوى السابع  
لتأسيسها ومساهمتنا المتواضعة . وليس من قبيل الصدفة أن معظم الباحثين  
المصريين المتخصصين فى الدراسات الأندلسية والاسبانية الذين تم تكريمهم فى هذا  
الملتقى من أبناء وخريجي هذه المؤسسة الجامعية العريقة الشامخة التى نالوا  
منها درجة الدكتوراه .

ويسعدنى أن أشيد بالدور الهام الذى اضطلعت بهها المؤسسات العلمية  
والثقافية الأخرى والتى كانت سباقة فى تقويج ومباركة هذا الملتقى وتعاونها  
المثمر ، ونخص بالذكر معهد التعاون مع العالم العربى بوزارة الخارجية  
الاسبانية الذى أسهم مديره العام فى هذا الوقت الأستاذ ميجيل انخيل  
موراتينوس والسيدة الفاضلة الأستاذة فيليسا ساسترى سكرتيرة هذه المؤسسة  
الثقافية المعنية بتقديم التسهيلات اللازمة والضرورية من أجل انعقاد هذا  
المؤتمر ، كما كان لوزارة الثقافة الاسبانية الدور الهام والضليع أيضا فى تدعيم  
هذا الملتقى العلمى الاسبانى العربى بفضل صديقنا وصديق مصر المجل  
والمخلص الأستاذ الفاضل الدكتور خوسيه بيريث لاثارو المستعرب الاسبانى  
القدير ونائب المدير العام للتعاون الدولى بوزارة الثقافة الاسبانية .

\*\*\*

كل الحب والتقدير لكل من اسهم معنا فى انجاح هذا المؤتمر أتوجه اليهم  
بالشكر والتقدير على ثقتهم الغالية فى كفاءة مؤسساتنا العريقة ، المعهد المصرى  
للدراسات الاسلامية الذى ستظل أبوابه مفتوحة دائما لكل الباحثين والدارسين  
من محبى العلم والثقافة العربية والاسلامية والأندلسية ، لتعزيز وتوطيد أواصر  
الصداقة التى تربط الدولتين والشعبين المصرى والاسبانى .

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

مدريد ٣٠ يوليو ١٩٩٥

١. د. جمال عبد الكريم

مدير المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمدريد  
والمستشار الثقافى بسفارة جمهورية مصر العربية

# تقييم لجهود المدرسة الاسبانية ومدرسة الاسكندرية في مجال الآثار الاسلامية الأندلسية والمدن

كان من الطبيعي أن يكون للعلماء الاسبان في الآثار الاسلامية والفنون فضل الريادة في التنقيب والبحث عن الآثار الاسلامية في بلدهم باعتبارها مادة رئيسية من تراثهم القومي ، واثناء المكتبة الاندلسية ببحوثهم القيمة . وذلك منذ أن بدأت الاضواء تسلط على المكتشفات الاثرية الاسلامية في مواقع عديدة من اسبانيا فاليهم يرجع الفضل الأعظم في جذب اهتمام العالم الى آثار الاسلام في الاندلس ، وتوجيه الانظار الى عظمة تراثه الفني ، ونشر روائعه وإبراز مواطن الجمال فيه ، وإزاحة النقاب عن الغموض الذي كان يكتنفه . ومما لا شك فيه أن ما صدر من دراسات عن الآثار الاسلامية في مختلف أنحاء الاندلس في المجالات العلمية المتخصصة التي نذكر من أمثلتها مجلة العمارة ، والاندلس ، والقنطرة ، وشرق الاندلس ، ومحفوظات اشبيلية ، ومجلة الاكاديمية الملكية للفنون الجميلة بقرطبة ، ومجلة دفاتر الحمراء ، ومجلة الاندلس الاسلامية ، وصحيفة المعهد المصري للدراسات الاسلامية ، وأوراق ، وفي نشرات اللقاءات العلمية الاسبانية التونسية ، يمثل ثروة علمية طائلة أصبحت منهلاً يتزود منه الباحثون من الباحثين في هذا المجال من الدراسات . وقد بلغت هذه البحوث والدراسات من الكثرة الى حد أصبح من المتعذر حصر هذا التراث العلمي الكبير الذي هو ثمرة جهود خارقة قام بها علماء الآثار الاسبان لإبراز أهمية الآثار المتبقية من عصر يعتبر من أزهى عصور الحضارة الاسبانية ، وأهم ما تتميز به من قيم معمارية وزخرفية ، وتضم هذه الآثار أطلالا دارسة لمدن دثرت وطواها الزمن ثم أزيلت عنها الاكفان فبدأت تظهر وتتألق ، وقلاع وأسوار وأبراج عدت عليها النوائب فتخربت ، وأتيح لها أن تجدد وتستعيد مظهرها القديم وتحف زخرفية ومعنوية وعاجية بلغت الغاية في الجمال الزخرفي كانت دفيئة ثم اكتشفت فبهرت الانظار بجمالها وتقانة زخارفها .

ومن الرواد الاسبان الأوائل الذين تصدروا قائمة التنقيب عن الآثار الاسلامية نذكر المهندس والعالم الآثاري Ricardo Velasquez Bosco (ريكارد بلاسكو بوسكو) الذى تولى ترميم المسجد الجامع بقرطبة والتنقيب عن آثار مدينة الزهراء وقد سجل نتائج بحوثه الأثرية فى كتابه الموسوم بمدينة الزهراء والعامة Medina Azahara y Alamiriya الذى صدر فى عام ١٩١٢ ، وكذلك فى النشرة التى أصدرتها دائرة الآثار فى سنة ١٩٢٣ بعنوان حفائر مدينة الزهراء Excavaciones en Medina Azahara ومنهم أيضا دون رودريجو أمادور دي لوس ريوس الذى اهتم اهتماما خاصا بالنقوش العربية ، فأصدر عن النقوش العربية باشبيلية كتابا صدر فى سنة ١٨٧٥ ، وعن نقوش قرطبة كتابا آخر سنة ١٨٧٩ بالإضافة الى عدة بحوث من أهمها دراسته عن مسجد الباب المردوم بطليطلة الذى أصدره فى عام ١٨٩٩ بعنوان كنيسة الكريستو دى لالموت بطليطلة. ومن هؤلاء الرواد أيضا دون لافونتي القنطرة الذى صدر له كتاب عن النقوش العربية بغرناطة فى سنة ١٨٦٠ وجسبار ريميرو الذى نشر فى سنة ١٩١١ بحثا عنوانه النقوش الكتابية بقصر الحمراء فى مجلة مركز الدراسات التاريخية بغرناطة ومملكتها

Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino والباحث الاشبيلي خوسيه خيستوسو José Gestoso y Pérez الذى اهتم بأثار بلدة اشبيلية الاسلامية منها والمسيحية فصنف فيها عدة مصنفات نذكر من بينها على سبيل المثال «دليل فنى لاشبيلية» Guía Artística de Sevilla الذى صدر باشبيلية فى سنة ١٨٨٤ ، وكتابه عن «اشبيلية وأثارها» الذى صدر وكتيب ثالث عن مجموعة (El arte en España) فى سلسلة «الفن فى اسبانيا» مبانى قصر اشبيلية صدر باشبيلية فى سنة ١٨٩٩ ، ومنهم أيضا دون رافايل كونتيريراس Rafael Contreras الذى اهتم بالآثار الاسلامية فى غرناطة واشبيلية وقرطبة وألف عنها كتابه الموسوم بالحمراء والقصر والمسجد الجامع بقرطبة (La Alhambra, el Alcázar y la gran mezquita de Córdoba) فى سنة ١٨٨٥ .

ومن الصعب حقا تقصى جهود هؤلاء الباحثين العملاقة فى مجال البحوث الأثرية فالاسماء كثيرة للغاية لا يمكن حصرها ، والبحوث وفيرة تتجاوز الآلاف، ولهذا أجدنى مضطرا الى المرور سريعا على التخصصات الدقيقة فى العمارة والمسكوكات والنقوش الكتابية والتحف والفنون الزخرفية والاقتصار على ذكر ما يحضرنى من أسماء الباحثين فيها .

ففى مجال المسكوكات الاندلسية يبرز اسم دون أنطونيو بريكو اى بيبس الذى اصدر فى ١٩٢٦ كتابا عن ملوك الطوائف وعملياتهم :

Prieto y Vives (A.), **Los Reyes de Taifas**, estudio histórico numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la Hegira.

ويعتبر هذا الكتاب بحق من أهم المصادر التاريخية والآثرية للاندلس في عصر ملوك الطوائف ، وكذلك علما اسبانيان الأول Casto María del Rivero كاستو ماريا دل ريفيرو الذى صنف في سنة ١٩٣٧ كتابا عن النقود العربية عنوانه La moneda árabe-española والثانى صديقى مانويل أوكانيا خيمينث Don Manuel Ocaña Jiménez أبرز وأشهر الخبراء فى العملات الإسلامية الاندلسية وصاحب البحوث القيمة عن العملات المكتشفة وأحد المتخصصين القلائل فى علم النقوش العربية والنميات ، واليه تنسب مجموعة من البحوث القيمة الرائدة فى النقوش الكتابية وفى آثار مدينة الزهراء وقرطبة نذكر منها على سبيل المثال : Repertorio de las inscripciones árabes de Almería النقوش العربية بالمرية وصدر فى سنة ١٩٦٤

La inscripción fundacional de la mezquita del Ibn Adabbas, de Sevilla. النقش التذكارى بمسجد ابن عبدس باشبيلية وصدر بمجلة الاندلس سنة ١٩٤٧ ، وكتابه القيم عن الخط الكوفى الاندلسى وتطوره وصدر فى سنة ١٩٧٠ ، وبحثه عن النقوش الكتابية الاندلسية من عصر دويلات الطوائف والمرابطين ، الصادر فى الملتقى الاسباني التونسى الرابع سنة ١٩٨٣ .

وفى مجال الخزف الاندلسى يبرز اسم الباحث الاثرى الصديق دون مانويل كازامار Manuel Casamar المدير المساعد لمتحف الرومانتيكو بمديد الذى يرجع اليه الفضل فى الربط بين خزف مالقة ذى البريق المعدنى وخزف الفسطاط المحفوظ بمتحف الفن الاسلامى بالقاهرة . وقد اشترك السنيور كازامار مع دون فرناندو بالديث فى اعداد دراسة قيمة عن أصل الخزف ذى الفواصل الجافة وتطوره فى شبه جزيرة ايبيريا والمغرب فى القرن الحادى عشر وصدر بطليطلة فى سنة ١٩٨١ .

Origen y desarrollo de la técnica de Cuerda Seca en la Península Ibérica y Norte de Africa durante en siglo XI.

ومن الاسماء اللامعة فى مجال الخزف مانويل جنثالث مارتى صاحب كتاب : Cerámica del Levante español: Siglos medievales

(خزف شرق الاندلس فى العصور الوسطى) وصدر فى سنة ١٩٤٤ ، وبعض الشخصيات التى برزت فى ندوة خزف البحر المتوسط الغربى التى عقدت فى طليطلة نذكر منهم هاريسا كريستينا رودريجيث دى فيليهناس وبلاسكو روتورثى ومانويل ريتويرثى وبلاسكو وريكاردو اتيكبيردو بنيتو وخوسيه أجوادو بيالبا

ولاورو أولو انثيسو وصديقي رافاييل أثوار رويث وجييرو روسيو بوردوى وقد تخصص هذا الأخير في الخزف الاسلامى الميورقى وصدرت له في هذا المجال دراسات قيمة . ومن بين الباحثين المتميزين في الخزف الاندلسى الاستاذة بالبينا كبيرو مديرة متحف بلنسية دى دون خوان التى اهتمت بالخزف والزليجى الطليبرى .

وفي مجال التحف العاجية يبرز اسماء الاول خوسيه فراندس صاحب كتاب العاج العربى بالمغرب والاندلس Márfiles árabes de Occidente الذى صدر بمدريد في جزاين سنة ١٩٣٥ ، والثانى بلدوميرو مونتويا تيخادا Boldomero Montoya Tejada مؤلف كتاب تحف العاج القرطبية الصادر في قرطبة عام ١٩٧٩ .

وفي مجال فنون الزخرفة الاسلامية الاندلسية والعمارة يبرز اسم الباحث الاسباني المتميز والصديق دون بازيليو يافون ملدونادو Don Basilio Pavón Maldonado الذى أثرى المكتبة الاندلسية في الآثار ببحوثه الأصلية التى نذكر منها على سبيل المثال الكتب الآتية :

1. El arte toledano islámico y mudéjar. Madrid, 1973.  
(الفن الطليطلى الاسلامى والمدجن)
2. El arte hispano-musulmán en su decoración geométrica. Madrid, 1975.  
(الفن الاندلسى في زخارفه الهندسية)
3. El arte hispano-musulmán en su decoración floral. Madrid, año 1981.  
(الفن الاندلسى في زخارفه النباتية)

والبحث القيم عن المنشآت المائية الاندلسية كالصهاريج والقنوات والقناطر والمصارف والحمامات والقورجات وعنوانه :  
Tratado de arquitectura hispano-musulmán, tomo 1.º, «Agua». Madrid, 1988.

هذا بالاضافة الى بحوث أخرى قيمة منها بحث عن الآثار الاسلامية بقادش نشر بمجلة الاندلس المجلد ٢٢ لعام ١٩٦٧ وبحث عنوانه :  
Arte, símbolo y emblemas, en la España musulmana.  
وصدر بمجلة القنطرة سنة ١٩٨٥ ، بالاضافة الى بحوث أخرى عديدة سنشير اليها فيما بعد .

أما فيما يتعلق بالحفائر الأثرية التى أجريت في بعض المواقع الأثرية بالاندلس، فقد أشرنا الى الباحث الأثرى دون ريكاردو بلاسكث بوسكو الذى أجرى بحوثا أثرية وحفائر بمدينة الزهراء ، وقد عاصره من الباحثين المنقبين دون خوان

سيريا بيلارو الذى أصدر نتائج بحوثه الاثرية بسلسونا في سنة ١٩٢٩ ، ودون بيلايو كنتيرو الذى أجرى حفائر أثرية في قادس في موسمى عام ١٩٢٥ ، ١٩٢٦ . وممن أسهم في الحفائر الأثرية الاندلسية بمدينة الزهراء واصلوا الجهود التى بذلها دون ريكاردو بلاسكت بوسكو في موسم عام ١٩٢٦ وصدر لهم مجلد يتضمن النتائج التى أسفرت عنها الحفائر بمدينة الزهراء عنوانه : Excavaciones en Medina Azzahra دون رفاييل خيمنث أميجو ودون اسكيل رويث مارتينث وصديقى العالمان دون رفاييل كاستخون اي مرتينث ودون فيليث ارناندث خيمنث . أما الاول وهو دون رفاييل فقد واصل الحفر في موقع مدينة الزهراء في موسم عام ١٩٤٥ وأصدر دراسة تتضمن النتائج التى أسفرت عنها حفرياته في هذه السنة بعنوان :

Excavaciones de plan nacional en Medina Azzahra, campaña 1945.

كما سجل هذه النتائج بالقسم المخصص للآثار الاسلامية بمجلة الاندلس ١٩٤٥ بعنوان Nuevas excavaciones en Medina Azzahra أما الثانى وهو دون فيليث فقد تابع بدوره الحفريات والترميمات في آثار مدينة الزهراء وقد زرته في سنة ١٩٥١ وتفضل بمرافقتى عند دراستى لما تم الكشف عنه من آثار القصور والجامع ودار الجند وشرح لى انذاك كيفية ترميمه للمجلس المعروف بقاعة الملك ، واعادة لصق الكسوات الحجرية المهشمة التى كانت تكسو جدران هذا المجلس بحيث تتوافق خطوط زخارفها النباتية وتموجات أعضائها فيما بينها وفي مواضعها من الجدران وسنجات العقود ، كما عرض على في داره المساقط الرأسية والافقية لمئذنة المسجد الجامع بقرطبة التى كان يعدها في ذلك الوقت تمهيدا لاصدار دراسة تفصيلية عن هذه المئذنة .

ومن الباحثين الذين أجروا بحوثا أثرية في المواقع المختلفة دون مانويل ريو استاذ التاريخ الوسيط بجامعة برشلونة الذى أجرى سنة ١٩٧٦ حفريات أثرية في شعاب مالقة واشترك فيها أساتذة من جامعات مدريد وغرناطة ومالقة على رأسهم الاستاذ الدكتور خواكن بالبي ، وكان قد سبقه في الحفر ببشتر سنة ١٩٢٧ السنيور دى مرخيلينا ، ومنهم دون كارلوس رومان الذى أجرى حفائر أثرية في جزيرة ييسة في سنة ١٩٢٧ ، ودكتور فرناندو بالدث فرناندث الذى أجرى حفريات بموقع قصبة بطليوس في ثلاثة مواسم متتالية أسفرت عن اكتشافات طيبة أكدت ما ذكره الادريسي في نزهة المشتاق من وجود ربض شرقى لبطليوس ، وقد أصدر عن هذه المواسم التنقيبية عدة بحوث صدرت في أعوام ١٩٧٨ ، ١٩٧٩ ، ١٩٨٠ ، كما سجل نتائج هذه البحوث الاثرية بقصبة بطليوس في بحث صدر بمجلة الآثار Arqueología في العدد الثانى الصادر في ١٩٨١ ، وكذلك في بحث آخر عن

الربض الشرقى ببطليوس : دراسة توثيقية لتأريخه ، صدر في سنة ١٩٨٥ في أعمال اللقاء الثانى للثقافة العربية والاسلامية  
Actas de las II Jornadas de Cultura Arabe e Islámica.

ثم أعد رسالة للدكتوراه بجامعة مدريد المستقلة وعنوانها :  
Badajoz: Problemática arqueológica de un yacimiento andalusí.  
وجدير بالذكر الحفريات التى أجراها رافاييل أثوار رويث وسونيا جوتييرث  
بورث وروسا سارانوفا ثوثايا وكارمن بارثيلو توريس فى بلدة ألقنت .

وفى مجال العمارة والفنون الزخرفية الاندلسية يبرز من بين العلماء الاسبان  
أسماء شخصيات متميزة ورائدة فذكر مهتم Camps y Cazorla الذى ينسب  
اليه كتابان هامان فى عناصر العمارة الاسلامية الخلافية . الاول صدر بمدير  
عام ١٩٢٩ فى سلسلة اصدارات عن العمارة الاسبانية :  
«Cartillas de la arquitectura española: t. IV, Arquitectura califal  
y mozárabe».

وأما الثانى فعنوانه « الطرز والنسب والتكوين فى العمارة الخلافية بقرطبة »  
(Módulos, proporciones y composición en la arquitectura cali-  
fal cordobesa), Madrid, 1953.

ويجدر بى أن أذكر فى هذا المجال الجهود المخلصة والصادقة التى بذلها  
العالم الكبير دون فيليث ارثاندث الذى يرجع اليه الفضل فى الكشف عن حقيقة  
بنيان صومعة جامع قرطبة وما كانت تزدان به أوجهها من زخارف تتمثل فى  
النوافذ التوأمية الثنائية والثلاثية التى تطوقها طرز أو تربيعات ، وكان ثمرة  
هذه الدراسة التحليلية المتأنية كتابه عن صومعة هذا الجامع ويعتبر من أهم  
الدراسات التى صدرت عن العناصر المعمارية لهذا الجامع ومصدرا أساسيا  
للمشتغلين فى حقل العمارة الخلافية ، وقد صدر هذا الكتاب فى غرناطة سنة  
١٩٧٥ بعنوان :

(El alminar de Abd al-Rahman III en la mezquita mayor de Córdoba: Génesis y repercusiones)

وممن تتلمذت عليهم من علماء اسبانيا فى الآثار الاسلامية والفن الاسلامى  
أستاذى الجليل دون مانويل جومث مورينو الذى أفدت كثيرا من علمه فى لقاءاتى  
العديدة معه ، ومن دراساتى لبحوثه وكتبه القيمة ومن أهمها : كتابه الموسوم  
بالكنائس المستعربة Iglesias mozárabes الذى صدر بمدير عام ١٩١٩ ،  
وبحثه المتميز الموسوم برحلته من خلال العقد الحدى .

«Excursión a través del arco de herradura»

وصدر بمجلة ثقافة اسبانية *Cultura española* مدريد ١٩٠٦ .  
وبحثه عن الحضارة العربية وآثارها في اسبانيا (La civilización árabe y sus monumentos en España, Rev. de Arquitectura, Madrid, 1919.

ودراسته القيمة عن تشابكات البوائك في العمارة العربية :  
(El encruzamiento de arcadas en la arquitectura árabe, Córdoba, 1930)

ودراسته المتعمقة للمسجد الجامع بقرطبة التي صدرت بمجلة برنثي دي بيانا *Principe de Viana* عدد ١٨ بنبلونة سنة ١٩٤٥ وكتابه الموسوم بالبنثيون الملكى بدير لاس أويلجاس بمدينة برغش الذى صدر بمدير ١٩٤٩ ، وكتابه القيم الذى صدر بالمجلد الثالث من موسوعة *Ars Hispanie* سنة ١٩٥١ بعنوان :  
الفن الاسبانى العربى حتى الموحدين :

*El arte árabe español hasta los almohades.*

وحرصا منى على أن يفيد منه الدارسون العرب لآثار وفنون الاسلام فى الاندلس قمت بترجمته الى العربية بالاشتراك مع زميلى وصديقى الدكتور أحمد لطفى عبد البديع ونشرت الترجمة بالقاهرة فى ١٩٥٩ .

ومنهم أستاذى العالم الجليل دون ليوبولدو توريس بلباس الذى يعتبر أكثر الباحثين الاسبان انتاجا علميا فى مجال الفن الاسلامى والآثار الاندلسية فقد أثرى المكتبة الاثرية الاندلسية بمئات البحوث التى نشر معظمها فى مجلة الاندلس تحت باب *Cronica arqueologica de España* وهو الباب الذى كان يشرف عليه ويثريه ببحوثه الاصلية الرائدة فى شتى موضوعات الفن الاندلسى فلم يترك بابا فى العمارة والفنون الاندلسية الا وطرقه ، فقد كتب عن المدن الاسلامية فى الاندلس المحدثه منها والقديمة ، فتحدث عن حوماتها وأرباضها وشبكات طرقها الداخلية ورحباتها ، من دروب وحارات وأزقة وزنقات ، كما تحدث عن مقابرها ومتنزهاتها ، وعن أسوارها وأبوابها وعن منشآتها المختلفة من مساجد وحمامات وأربطة ومصليات وقصور ومصارات ، وقياصر وجسور وقناطر ، ونواعير وأرجاء وقلاع وأسوار وفنادق ودور صناعة ، كما أهتم بالعناصر المعمارية من عقود وقباب ومآذن وقبوات وبوابات وشماسات ، ومن أهم مؤلفاته كتاب فنون الموحدين وبنى نصر والمدجنين الذى صدر فى الجزء الرابع من سلسلة *Ars Hispaniae* وكتابه عن الفن المرابطى والموحدى الذى نقله المرحوم د. سيد مصطفى غازى الى العربية وصدر فى عام ١٩٧١ ، وكتابه عن جامع قرطبة ومدينة الزهراء الذى صدر بمدير عام ١٩٥٢ ، وكتابه عن قصر الحمراء بغرناطة وجنة العريف ، ثم بحوثه المتميزة فى مجلة الاندلس ومجلة العمارة ومجلة استوديا اسلاميكا وصحيفة المعهد المصرى بمدير هذا بالاضافة



الى دراسته القيمة عن الفن الاسلامى الاندلسى حتى سقوط الخلافة الاموية بقرطبة التى أضافها الى الترجمة الاسبانية للجزء الثالث من كتاب تاريخ المسلمين فى الاندلس للمتأسبن الفرنسى ليفى بروفنسال تحت عنوان :

«Arte hispano-musulmán hasta la caída del califato de Córdoba», t. IV de la serie de historia de España dirigida por don Ramón Menéndez Pidal, Madrid, 1957.

وقد وفق تلاميذه الاسبان ومريدوه وعلى رأسهم دون مانويل كازامار فى جمع مجموعة أبحاثه المنشورة فى مجلة الاندلس واصدارها وفقا لتاريخ نشرها فى سبع مجلدات تحت عنوان أعمال متفرقة Obra dispersa صدرت فى مدريد فى سنة ١٩٨١ وقدم لها مانويل كازامار . كما جمع المعهد الاسبانى العربى للثقافة بحوّه عن المدن الاسلامية وأصدرها فى مجلدين تحت عنوان : مدن اندلسية Ciudades hispano-musulmanas قدم لهما عالم الآثار الاسلامية الفرنسى الأستاذ هنرى تيراس .

وممن تلمذت على أيديهم بجامعة غرناطة أستاذى المرحوم دون خيسوس برمودث باريوخا Don Jesús Bermúdez Pareja الذى كان يدرس لى مادة العمارة النصرىة عند ما كنت أعد للمواد التمهيدىة للدكتوراه ، ومن أبرز أبحاثه التى نشرها بدفاتر الحمراء بحثه القيم عن نافورة بهو السباع La fuente de los leones التى صدرت بالمجلد الثالث لسنة ١٩٧٧ ، وبحثه عن المياه فى البساتين الاسلامية بقصور الحمراء

El agua en los jardines musulmanes de la Alhambra

الذى صدر فى عام ١٩٧٣ ، وبحثه عن حمامات قصر قمارش : Baños de palacio de Comares وصادر فى المجلد الثانى لعام ١٩٧٥ ، وكذلك بحثه عن جنة العريف بعد حريق سنة ١٩٥٢ El Generalife después del incendio de 1952 الذى صدر فى المجلد الاول لعام ١٩٦٥ .

ومن بين علماء الآثار الاسلامية الاسبان البارزين الباحث العالم والصدىق دون خوسيه جيريرو لوبيو الذى كرس حياته سواء عند ما كان يعمل فى العمل الفنى بجامعة اشبيلية el laboratorio del arte أو رئيسا لقسم الآثار بذات الجامعة لدراسة عمران اشبيلية فى العصر الاسلامى والاهتمام بأثارها الموحديّة كالخيرالدا وما تبقى من آثار الموحدين بمجموعة القصر مثل القصر المبارك ودار الصناعة والقورجة الممتدة حتى برج الذهب ، وبحثه القيم عن باب قرطبة بسور اشبيلية الذى نشر بمجلة الاندلس ، العدد ٣٢ ، لسنة ١٩٥٣ . ولعشقه الشديد لاشبيلية مسقط رأسه أصدر عنها وعن معالمها الاثرية والفنية فى العصرين

الاسلامى والمسيحى كتابا عنوانه «دليل فنى لاشبيلية» صدر ببرشلونة في سنة ١٩٥٢ كما أفرد دراسة عن اشبيلية الاسلامية اصدرتها الاكاديمية الملكية للفنون الجميلة باشبيلية سنة ١٩٧٢ ، وأصبح لشدة اهتمامه باشبيلية الاسلامية وتعلقه بتاريخها وأثارها ملما بكل صغيرة وكبيرة فيها ، وكثيرا ما التقينا معا وتباحثنا في تأريخ بعض هذه الآثار ، من ذلك على سبيل المثال الباب المسدود بالبناء في السور الخارجى من مجموعة القصر المطل على زقاق يحمل اسم دون خواكين رميرو ميروبي ، ما يزال يحتفظ بعقده الحدودى المتجاوز لنصف الدائرة والذي يقتصر تسنيجه على القسم المركزى من العقد على غرار العقود القرطبية خلافة الطابع بمدينة الزهراء ، كما أن ترتيب صفوف الحجارة الضخمة التى بنى بها الجدار المتصل بالعقد تنتظم على أساس كتلة طويلة تتناوب مع كتلة عريضة ، واستقر رأينا على أن هذا الباب المسدود من حيث صورته وشكل طرته المحيطة به وتسنيجه المركزى أو من حيث طريقة البناء يمكن ارجاعه الى عصر الخلافة ورجحنا أن يكون البقية الباقية من قصرها القديم الذى ابتناه سعيد بن المنذر . وأذكر أنه دعانى مرة للعشاء في أحد مطاعم اشبيلية ، ويقع على مقربة من الخيرالدا وتبين لى أن احدى قاعاته المقامة من الاجر كانت فيما يبدو تؤلف جزءا من حمام اسلامى ربما يرجع تاريخه الى عصر المرابطين وذلك بمقارنته بحمام كنت قد اكتشفت احدى غرفه التى يشغلها اليوم بار يعرف ببار الخيرالدا ، يقع في نفس الشارع المؤدى الى الكاتدرائية الحالية ، وكنت قد كتبت عنه بحثا باللغة الاسبانية عنوانه : آثار حمام اسلامى باشبيلية Restos de un baño árabe en Sevilla صدر بمجلة محفوظات اشبيلية Archivo hispalense سنة ١٩٥٤ . ومن الغريب أن عدوى عشقه لاشبيلية انتقلت الى ، فكتبت عنها بضعة بحوث أذكر من بينها بحثى عن قصور بنى عباد باشبيلية الواردة في شعر ابن زيدون ، وصدر في مجلة أوراق سنة ١٩٧٩ ، وبحث آخر أفردته لقصور اشبيلية في العصر الاسلامى صدر بمجلة عالم الفكر الكويتية في سنة ١٩٨٤ وبحث ثالث عن أعمال الموحدين في أسوار اشبيلية من العصر المرابطى كنت قد ألقيته في ندوة عقدت ببطليروس عن الدراسات الاكستريمادورية في مايو ١٩٧٩ ثم نشر بصحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمديرية في العدد العشرين لسنة ١٩٧٨ ، ١٩٧٩ ، بالاضافة الى بحث آخر عن اشبيلية الموحدية Sevilla almohade نشرته ملحقية الاعلام بالسفارة المصرية بمديرية سنة ١٩٧٩ .

ويلى هذه الصفوة العظمى من العلماء الاسبان في الآثار والفنون الاسلامية بالاندلس جيل أحدث من الباحثين في نفس هذا الحقل نخص بالذكر منهم الباحث الغرناطى دون أنطونيو فرناندث بويرتاس Antonio Fernández Puertas الذى تخصص في النقوش الكتابية بقصر الحمراء ونشر عنها بحوثا قيمة في

مجلة دفاتر الحمراء ومجلة الاندلس نذكر منها بحثه الموسوم بالنقوش الكوفية في قصر قمارش وقصر السباع ، من مطبوعات جامعة غرناطة سنة ١٩٧٤ .  
وبحثه عن قصر البرطل وعنوانه :

Palacio del Partal: Composición ornamental con tres funciones distintas

وكذلك بحثه عن واجهة قصر قمارش وعنوانه :

La fachada del palacio de Comares: Situación, función y Génesis, 1980.

وكذلك بحثه عن النقوش الشعرية بالبرطل وواجهة قمارش الذى صدر بالمجلة المذكورة في العدد العاشر والحادى عشر لسنة ١٩٧٥ .

Inscripciones poéticas del Partal y de la fachada de Comares.

ونضيف الى هذه البحوث بحثا عنوانه النقوش الشعرية بجنة العريف

Las inscripciones poéticas del Generalife.

وصدر بالعدد الرابع عشر من دفاتر الحمراء لسنة ١٩٧٨ .

ومنهم أيضا الباحث الشاب الاستاذ بدرو باراديناس الذى بحث في جوانب متعددة من فن العمارة والزخرفة الاسلامية . ومنهم أيضا دكتوراه كلارا دلجادو التى نشرت كتابا عن آثار طليطلة الاسلامية ، وكذلك دون رفايل أثوار رويث الذى كتب عن حمامات بلنسية .

وهكذا كان احتكاكى المباشر بكثير من هؤلاء العلماء والباحثين ، واتصالى المتواصل بهم سواء أثناء اعدادى لرسالة الدكتوراه أو بعد ذلك عند ما عملت مديرا للمعهد المصرى للدراسات الاسلاميه بمديرى أو فى لقاءاتى معهم فى المؤتمرات والندوات عن تاريخ الاسلام فى الاندلس أو عن الفنون الاسلامية عاملا أساسيا فى ارتباط المدرسة الاسبانية التى أخذت عنها بمدرسة الاسكندرية بالذات التى انفردت فى مصر بدراسة آثار الاسلام والفنون الاسلامية فى الاندلس والتى يرجع الفضل الاول فى تأسيسها الى استاذى المرحوم الدكتور أحمد فكرى والمرحوم الدكتور محمد عبد العزيز مرزوق ، وأقوم حاليا بالاشراف عليها :  
فقد دعيت أكثر من مرة أستاذا زائرا بجامعة اشبيلية وغرناطة لالقاء سلسلة من المحاضرات عن الفن الاسلامى الاندلسى وكافحت كثيرا أثناء عملى أستاذا للتاريخ الاسلامى والحضارة بجامعة الاسكندرية ورئيسا لقسم التاريخ والآثار لانشاء شعبة للآثار الاسلامية تنبثق من قسم التاريخ ، ووفقت فى النهاية منذ نحو عشر سنوات فى تحقيق ذلك ، وأتاح انشاء هذه الشعبة الفرصة أمام طلاب الدراسات العليا للتخصص فى آثار الاسلام فى الاندلس ، كما وفقت فى انشاء

شعبة للدراسات المغربية الاندلسية بمعهد دراسات البحر المتوسط الذى أديره حاليا ، وهذه الشعبة تتيح المجال لطلابها دراسة آثار الاندلس الاسلامية فى جملة ما يدرسه من مواد ، وعلى هذا الذو أصبح لدينا بجامعة الاسكندرية باحثون متخصصون فى الفن الاسلامى الاندلسى والعمارة نذكر منهم على سبيل المثال : دكتور محمد عبد العزيز محمود الذى خصص موضوع رسالته للدكتوراه تحت اشرافى لدراسة النقوش العربية فى الاندلس وتطورها ، والسيد كمال عنانى الذى عالج فى رسالته للماجستير موضوعا عنوانه العمارة فى طليطلة فى العصر الاسلامى كما اختار لرسالته التى يعدها حاليا للدكتوراه موضوعا عنوانه «تطور عمارة القصور فى الاندلس فى العصر الاسلامى» . كما خصصت السيدة حنان مطاوع رسالتها للماجستير لدراسة فنون الحفر فى الجص والحجر والرخام فى الاندلس فى عصر الدولة الاموية بينما خصصت رسالتها للدكتوراه لدراسة التحف المعدنية فى الاندلس فى عصر الخلافة الاموية وعصر دويلات الطوائف ، ومن تلاميذى فى هذا الحقل من الدراسات السيد محمد الجمل الذى اختار النقوش الكتابية فى منشآت السلطان يوسف الاول بحمراء غرناطة موضوعا لرسالته فى الماجستير .

أما الكتابة فى المدن والبلدان فترتبط ارتباطا وثيقا بالتاريخ المحلى الذى كان من الموضوعات المحببة لدى مؤرخى العرب فى المشرق الاسلامى والمغرب وقد لاقت الكتابة فى هذا النوع من التاريخ العمرانى اقبالا كبيرا لدى مؤرخى الاندلس بسبب الشعور الجارف بالقومية المحلية أو للبلدة التى نشأ فيها المؤرخ وأحبها وتعصب لها ، ولذلك فقد اهتم بعض مؤرخى الاندلس بكتابة تاريخ بلادهم ، ومنهم أحمد بن محمد الرازى الذى كتب فى قرطبة وخطها ، ومحمد بن علقمة الذى كتب فى تاريخ بلنسية ، وأبو عبد الله بن عسكر الذى كتب فى التاريخ مالقة ، وأبو الحسن بن سعيد صاحب كتاب الطالع السعيد فى تاريخ قلعة يحصب ، وأبو عبد الله بن المؤذن فى تاريخ بقريرة ، وأبو بكر بن محمد بن ادريس الفالوسى فى الدرة المكنونة فى أخبار أشبونة ، وأبو جعفر أحمد بن خاتمة الانصارى فى كتاب مزية المرية .

وورث الباحثون الاسبان عن العرب هذا الميل الى الكتابة فى تاريخ مدنهم ، فأولى كثير منهم اهتماما خاصا بدراسة مدنهم بدافع الشعور بالاعتزاز بها ، واسرفوا فى ذلك فكثرت تواليقهم عن مدن الاندلس ، وأذكر أن عالما اسبانيا فى الفلسفة الاسلامية هو المرحوم سلفادور جومث توجاليس كان لا يترك فرصة تتاح له للاعتزاز ببلده متقنحش دون أن ينتهزها ويستغلها ، فكتب فى أشهر علمائها وربط بينهم وبين مفكرى الاندلس العظام ، من ذلك بحثه عن بلاط بنى الافطس أصحاب بطليوس خاصة فى حقل الفلسفة .

El Corte de los aftasíes de Badajoz, principalmente en el campo de la filosofía, en actos del IV Coloquio Hispano-Tunecino, Madrid, 1983.

وفيما يلي أمثلة للبحوث التي خصصت لدراسة المدن الإسلامية :

- ☆ Alonso Morgado, «Historia de Sevilla».
- ☆ Chabas, «Historia de la ciudad de Denia».
- ☆ Gloria Delgado Velero, «Toledo islámico».
- ☆ Diego Suárez de Figueroa, «Historia de la ciudad de Badajoz».
- ☆ Gaspar Remiro, «Historia de Murcia musulmana».
- ☆ Guerrero Lovillo, «Sevilla musulmana».
- ☆ Guillén Robles, «Málaga musulmana».
- ☆ Gómez Moreno, «Granada en el siglo XIV».
- ☆ Huici Miranda, «Historia musulmana de Valencia».
- ☆ Manuel Torrón Albarrán, «El solar de los aftasíes».
- ☆ María Jesús Rubiera, «Historia de Denia musulmana».
- ☆ Pavón Maldonado, «Tudela, ciudad medieval».
- ☆ Pavón Maldonado, «Jerez de la Frontera, ciudad medieval».
- ☆ Pavón Maldonado, «Alcalá de Henares medieval».
- ☆ Pavón Maldonado, «De nuevo sobre Ronda musulmana».
- ☆ Rafael Castejón, «Córdoba califal».
- ☆ Ramírez Arellano, «Historia de Córdoba».
- ☆ Tapia Garrido, «Almería musulmana».

وعلى غرار هذه الدراسات اهتمت مدرسة الاسكندرية بدراسة المراكز العمرانية بالاندلس فصدرت في ذلك دراسات قيمة نذكر من بينها البحث المتميز الذي تقدم به زميلي وصديقي العزيز دكتور أحمد مختار العبادي عن مملكة غرناطة في عهد محمد الخامس ، كما بحثت الدكتورة سحر عبد العزيز سالم في التاريخ السياسي والحضاري لبطليلوس الإسلامية ، وكذلك كتبت في مدينة قادس في التاريخ الاسلامي . وخصص الدكتور كمال أبو مصطفى رسالته للماجستير لدراسة بلنسية منذ الفتح الاسلامي حتى سقوطها في أيدي المرابطين ، كما أصدر عدة بحوث عن طرطوشة الإسلامية وعن مدينة الجزيرة الخضراء وعن تطور عمران مالقة في العصر الاسلامي . واختار عزت قاسم موضوع رسالة الماجستير لدراسة مرسية منذ تأسيسها حتى نهاية عصر الطوائف ، كما خصص الدكتور محمد أحمد أبو الفضل موضوع للماجستير لدراسة مدينة المرية تاريخيا وعمرانيا منذ تأسيسها حتى قيام دولة الموحدين ، أما أنا فقد قمت بدراسة تفصيلية تاريخية وعمرانية وأثرية عن قرطبة في العصر الاسلامي صدرت في

جزأين ، وكذلك عن مدينة المرية الاسلامية ، كما كتبت في تاريخ مدن الاندلس الاسلامية بحثا تضمن عرضا تاريخيا وعمرانيا وأثريا لقرطبة ومدينة الزهراء وطليطلة واشبيلية وماردة وبطليوس والأشبونة والمرية ومرسية وبلنسية ومالقة وشاطبة وغرناطة ، وقاصرش وقادش .

أما في مجال العمارة والفنون الاسلامية بالاندلس فقد أصدرت عشرات البحوث عن جامع قرطبة ، وعن باب الغفران بجامع القصبة الكبير باشبيلية ، وعن بقايا حمام اسلامي باشبيلية ، وعن أسوار اشبيلية المرابطة والموحدية ، وقصور بنى عباد باشبيلية ، وعن القصور الاسلامية باشبيلية .

وأصدرت كتابا عن المسجد والقصور بالاندلس ، وبحثا مطولا عن تطور العمارة الاندلسية ، وبحثا آخر عن مظاهر الاصاله في بنیان جامع قرطبة ، وآخر عن آثار المرية في العصر الاسلامي ، وصنفت كتابا عن التحف العاجية الاندلسية وعددا من البحوث عن التأثيرات الفنية الاندلسية على الفن المصري الاسلامي وقد صدرت البحوث في مجالات مختلفة وصدر بعضها باللغة الإسبانية والفرنسية والعدد الاكبر منها باللغة العربية .

وهكذا ارتبطت مدرسة الاسكندرية في آثار الاندلس وفنونه الاسلامية وكذلك دراسة تاريخ المدن الاندلسية ارتباطا وثيقا بنظيرتها الإسبانية ويحدونا الامل أن تزداد هذه الروابط وثاقه في المستقبل القريب بمشيئة الله .

الدكتور السيد عبد العزيز سالم



## أنماط الشعرية المعاصرة

### ١ - بين النظرية والتجريب :

أخذت بحوث الشعرية العربية المحدثّة ، تمتد باتساق في شعبتين متوازيتين ، ومتداخلتين في بعض الأحيان ، بين مجموعة من التأمّلات والانساق النظرية المتماسكة عن مفاهيم الشعر وجوهره وتقنياته من جانب . وعدد متزايد من التحليلات الألسنية لبعض النماذج الابداعية الفائقة من جانب آخر . حتى أضحى النقد العربى وقد نبذ في جملته طريقة المقاربات المضمونية والأيدولوجية المباشرة . محاولا بجدية ارتياد آفاق علمية جديدة في معاينة النصوص والتعرف على ظواهرها النوعية المناسبة . وتقدمت بعض البحوث الألسنية والأسلوبية التطبيقية بممارسة عدد من آليات التحليل النصي ، تعد بنسبة عالية من ضبط الاجراءات وتحقيق النتائج اثر تراكم المعرفة بأهم الظواهر الشعرية ومقاييس اختصارها .

لكن يبدو لى أن ثمة حاجة معرفية ملحة لاتخاذ خطوة أخرى مقابلة لهذه الدراسات النصية ، تنظم مقولاتها الأولية ، وتمدها بإطار نظرى كلى ، يعتمد على عدد من الفروض البسيطة القابلة للاختبار والتعديل بشكل جدلى ، في ضوء الممارسة التطبيقية . ويتمثل هذا الاطار في جهاز مفهوى شعرى مرن يؤدى الى تمييز العناصر اللغوية المحايدة من آليات التعبير التقنى للشعر . ويسمح بوضع مختلف التجارب الشعرية المعاصرة على سلم نقدى قابل للقياس الكمى والنوعى الوظيفى . دون تحكيم مسبق لسطوة الأسماء أو التصنيف الاقليمى أو المذهبى للانتاج الشعرى المعاصر . جهاز يتيح لنا بيسر أن نقطع خطوات التعرف العلمى على الظواهر الفنية عبر تصنيف هذا الانتاج الى مدارات أسلوبية كبرى تضم عديدا من الشعراء دون أن تمحو الحدود الفارقة بينهم ، أو تغفل عن امكانية اجتياز الشاعر الواحد للمسافات الواقعة بين تلك المدارات في مراحل مختلفة من حياته .



ومع أدراكنا لجدية الشكوك التي تمكن أن تثار عن جدوى هذه التصنيفات وتعسفها في بعض الأحيان ، إلا أن تنامي الاتجاهات العلمية الموضوعية في بحث ظواهر الشعر بين الأجيال الجديدة خاصة قد أبرز الحاجة للتركيز على المعايير الأسلوبية النقدية .

وفي تقديرى أن أهمية طرح هذا المشروع لتكوين تصور كلى عن أساليب الشعر العربى المعاصر ، تنبع من ضرورة ربط المعرفة التجريبية المستمدة من النصوص ذاتها بإطار نظرى نوعى يستقطب ويرشد خطواتها . تأسيسا على أن «علم الأدب» - بمفهومه المحدث كما يبسطه دعائه - ليس علما تحليليا على نمط الرياضيات البحتة . ولا ينبغى أن يقع في هذه الدائرة . لأنه علم يحمل في طياته وصفا للأشخاص والأفعال والأشياء وأحوالهم «في إطار المجتمع» ، يعتمد على وقائع لغوية ذات خصائص اجتماعية وجمالية معا . وعلم من هذا النوع لا يثير الاهتمام الموضوعى ، ما لم تتوفر له الشروط المعرفية والتداولية التالية :

أ - أن تكون مشكلاته وحلوله مصوغة بلغة مشتركة ومفهومة ، بحيث يعزى لكل دل فيها بقدر الامكان دلالة محددة ومشروحة . وهذه فريضة اللغة المتخصصة الاصطلاحية ، البعيدة عن التهويم الأدبى .

ب - أن تكون قضاياها ونتائجها قابلة للاختبار الموضوعى ؛ أى أن تتشكل على أساس تجريبي نقدى . ويعون مجموعة من المبادئ المعتمدة على نموذج المنطق الشكلى . وهذه فرضية قابلية الاختيار .

ج - أن تشير في مجال البحث الى مشكلات يتم طرحها والسعى الى حلها على اعتبار أنها من «الحاجات العامة» بين علماء الأدب ودراسيه . وهذه فرضية المناسبة والأهمية .

د - أن تكون قابلة للتعليم والتعلم . في بعض المؤسسات الاجتماعية والأكاديمية المتخصصة . دون حاجة الى قدرات فنية خاصة . وهذه فرضية قابلية الانتقال (١) .

وتجدر الإشارة الى أن ما يسمى «قابلية حل المشكلات المطروحة» أو فرضية المناسبة في علم الأدب ينبغى أن لا تشمل هذا النوع من الحاجات العامة التي يستحيل الاستجابة لها بطريقة علمية . لتعارضها مع خاصية جوهرية في المادة المدروسة . وذلك مثل الحاجة العملية الى الوصول في الشعر الى «المعنى الوحيد

(١) Schmidt Siegfried, J.: «Fundamentos de la ciencia empírica de la literatura». Trad. Madrid, 1990, pág. 34.

والصحيح» عبر التأويل . إذ تقوم براهين كافية على أن هذا الهدف زائف .  
ويقتضى نظرية مستحيلة في الأدب الذى يعتمد في طبيعته تركيبه وتلقيه على أساس  
تعدد المعنى (٢) .

ولما كان الأساس النظرى للأدب ، المعتمد على منظومات المذاهب المؤدلجة ،  
لا يتجانس مع طبيعة المشكلات المثارة في التصنيف الأسلوبى النقدى ، فإنه لا  
يصلح لتحديد استراتيجية البحث . الأمر الذى يتطلب ضرورة تقديم تصور  
مركب مولد للأساليب الشعرية ومتعلق بأهم أبنيتها الأساسية . وعندئذ نجد أن  
العلاقة بين نظرية الشعرية والتجريب البحثى في الأساليب لا يمكن أن تخضع  
للمنموذج الوضعى الاعمى ، الذى يهدف الى استخلاص النظرية من الوقائع  
المصمتة . وإنما تشير هذه العلاقة في المقام الاول الى ما يطلق عليه «نموذج  
الواقع» وهو بنية نظرية مفترضة ، قابلة للاختبار عبر مجموعة من الاجراءات  
التجريبية . أى أن مفهوم النظرية أو التصور الكلى هنا - لابد أن يتخلص من  
الطابع الصورى المضاد للتجرب . كى يقترب من نموذج تصور الواقع البنىوى  
المخالف للنزعة الوضعية .

وإذا كان مفهوم التجريب يرتبط بالملاحظة والاستقراء فان علينا أن نميز  
- كما يقول فلاسفة العلم - بين التجارب الادراكية ومنطوقات الملاحظة التى  
يتحتم أن تصاغ في لغة نظرية . ومعنى هذا أن النظرية ينبغي أن تكون حاضرة في  
الملاحظة ، تختبرها وتنيرها . وتصبح الملاحظات الجديرة حقا بالتسجيل هى تلك  
المتعلقة بالنظرية على وجه التحديد . «غير أنه ما دامت النظريات التى تشكل  
معرفتنا العلمية قابلة للخطأ أو ناقصة دائما ، فان الكيفية التى توجهنا بها الى  
معرفة الملاحظات الملائمة للظاهرة المدروسة قد تكون مصدر أخطاء . غير أنه  
يمكن حل هذا المشكل بتحسين نظريتنا وتوسيعها ، لا بمراكمة قائمة من الملاحظات  
التى لا هدف لها» (٣) .

والنتيجة التى نود أن نستصفيها الآن ، هى أن افتراض تصور كلى لأساليب  
الشعر العربى المعاصر ، لا يتوقف على تجميع عدد ضخم من الدراسات الألسنية  
والأسلوبية التطبيقية على مجموعة كبيرة من هؤلاء الشعراء ، كخطوة ضرورية  
سابقة ، بل يمكن أن يمضى هذا التصور في اتجاه مواز ومشتبك ومنظم لبعض

(٢) عبد الكريم حسن : لفظة الشعر في زهرة الكيمياء . بيروت ١٩٩٢ . ينجح في استخلاص  
ما أسماه الاعراب البلاغى عبر تحولات الصياغة لكنه يقع في افتراض المعنى الوحيد للنص .  
(٣) آلان شالمرز ، نظريات العلم ترجمة الحسين سحبان وفؤاد انصافا . دار توبقال ، الدار  
البيضاء ١٩٩١ ص ٤٤/٣٤ .

هذه البحوث ، يمددها بالفروض النظرية الملائمة . ويعدل مقولاتها في ضوء مسارها التجريبي . في حركة جدلية متواشجة .

وإذا كان أتباع الاتجاه الوضعي ، أو ما يطلق عليه «مدرسة بيكون العلمية» قد مارسوا فاعليتهم العميقة على المدارس اللغوية ، مما أدى إلى الالتزام الصارم بالوقائع فحسب ، وعدم الثقة في النظريات والفروض ، فإن أصحاب الاتجاه الثانى من «مدرسة كيبلير» يرون في الإبداع العلمى تجليا لفعل خلاق . يرقى بقفزة مفاجئة إلى الفروض الكلية التى تقاس قيمتها بمدى خصوصيتها وبساطتها وأناقته فى الآن ذاته (٤) . ويظل المسلكان يتمتعان إلى حد ما بمشروعية علمية ، وأن ترجحت في تقديرى أولوية التصور النقدي لأهمية الفروض النظرية ، لسببين يتصلان بوضع الثقافة العربية اليوم :

أولهما : أن عدد المشتغلين بالدراسات الأسلوبية من علماء اللسانيات يربو على عدد النقاد ودارسى الأدب . مما يجعل التفات معظمهم إلى الظواهر الشعرية المائزة فى النصوص الأدبية محكوما إلى درجة كبيرة بخبرتهم اللغوية . ويتطلب بالتالى استحضار الأسس الجمالية ، لتمييز الجانب الوظيفى الشعرى فى مجموعة الظواهر الأسلوبية اللغوية .

والثانى : أن الخواص الأسلوبية العامة للغة العربية فى مستواها التوصيلى التداولى لم تبحث بالاستقصاء العلمى الكافى حتى الآن ، مما يجعل القول بارتباط إحدى المتغيرات بالمجال اللغوى البحث ، أو الأدبى ، موضع تساؤل . ويضفى ظلا من الشك على مناسبة التفسير الجمالى لها . ويجعل من الأجدى بالنسبة للألسنيين العرب أن يتوفروا على استكشاف مجالات أساليب اللغة وتحديد ظواهرها كأساس يعتمد عليه النقد فى تحليلهم لأساليب الأدب . وعندئذ تمضى حركة البحث التجريبي فى مسار مأمون .

بودى - من ناحية أخرى - أن ألفت الانتباه إلى أهمية الاعتداد بصيغة الجمع فى عبارة «الأساليب الشعرية» كمفهوم مركزى فى هذه التوطئة ، إذ أن هذا البحث يطمح إلى تجاوز مفهوم التوحيد الأيديولوجى للتصورات الجمالية عن نمط الشعرية الذى لا يسمح بالاعتراف بما سواه ، والذى كثيرا ما يقبع خلف مواقف الدارسين من مختلف التجارب بطريقة معيارية .

فالمنطلق المبدئى لبحث الشعرية العربية اليوم يقع فى الطرف المقابل لهذه المواقف ، إذ لا يكتفى بالاعتراف النظرى بشرعية وأهمية جميع الأساليب

(٤) Víctor Manuel de Aguiar y Silva: «Competencia lingüística y competencia literaria». Trad. Madrid, 1980, pág. 26.

الشعرية ، بل يجعل هدفه الأساسى مقاربتها في قراءة حميمة منظمة ، تتعرف على المكونات والملاحم الفارقة لتقيس مدى فعاليتها الوظيفية في تحقيق انجازها الجمالى . لم يعد بوسع من يريد أن يرى الأفق الممتد أن يتحول الى داعية يتبنى إحدى التجليات . مهما كانت طليعيتها ، ويعمى عن بعضها الآخر لأنها لم تعد تشبعه . بل يتعين عليه موضوعيا أن يتمثل تعددها الخصب وتخالفها المشروع . دون أن يقع في الطرف النقيض ، فيجعل من «المقروئية» أو درجة الانتشار الجماهيرى مقياسا نوعيا للقيمة ، إذ يدرك في الآن ذاته أن وظيفة التطوير والابداع تتجاوز مجرد الامتثال للنماذج السائدة واشباعها . علينا أن نعثر على الطريقة العلمية التى توازن نقديا بين ضرورة الاعتداد باستجابة الجمهور الواعى للظواهر الشعرية من جانب ، والحرص على تنمية هذا الوعى بما يؤدى الى دعم كفاءة التلقى الأدبية من جانب آخر . ولا يتأتى ذلك الا بتوسيع «أفق انظار» المتلقين ، وزيادة تسامحهم مع خرق الأعراف السائدة أو تعديلها ، بحيث تتلاءم مع تحديث الحساسيات والحاجات الجمالية المعاصرة . وكلما أمعن النقد في تحليل العامل الفاعلية في تكوين الأساليب المختلفة ، اقترب من كشف آليات توليدها وشرح كيفية توظيفها التقنى . وعندئذ يجد نفسه وقد أحل أحكام الواقع محل أحكام القيمة المسبقة ، وأصبح بوسعه تمثيل أساليب الشعرية انتاجا متعدد المستويات والدرجات والطابع ، وتلقيا متعدد القراءة والتأويل .

أما كلمة «معاصر» التى نحصر بها الفترة الزمنية لهذا التصور ، فنقصد منها على ما جرى به الاستعمال الزبئبقى المتنقل ، تلك التجارب الشعرية التى تستغرق النصف الثانى من القرن العشرين تقريبا . وهو تحديد لا يخلو من تعسف ، لكنه ضرورى لتنظيم مدى الرؤية من جانب . واستبعاد التطرق الى الامتدادات التاريخية المفتوحة الى الوراء خاصة من جانب آخر . بحيث لا تستحضر ذاكرة البحث في بؤرتها الجامعة للتصنيف سوى هؤلاء الشعراء الذين يقع انتاجهم في العقود الأخيرة . ان كان بعضهم قد غاب عنا فيزيقيا بشكل مبكر ، مثل السياب وعبد الصبور و خليل حاوى وأمل دنقل . فان ذلك لا يقلل من درجة معاصرتهم وحقهم في البروز على خارطة الشعر العربى في النصف الثانى من هذا القرن ، الى جانب كوكبة الشعراء الأحياء ذوى الأساليب المتميزة والقابلة للتصنيف والتحليل في هذا السياق .

## ٢ - من التعبير الى التوصيل :

يقول علماء المعرفة ان الأداة الرئيسية للدخول في الدراسات الانسانية هي الفهم . والفهم بطبيعته يتجه الى التعبيرات ، من هنا نجدهم يعتبرون «التعبيرات» هى الموضوع المشروع والوحيد للدراسات الانسانية . والتعبيرات - حسب

وصفهم - مظاهر فيزيقية تستقبلها بواسطة الحواس . فنحن نرى الكلمة المكتوبة تماما مثلما نرى العلامات المميزة على أنواع الزهور . ونحن نسمع الكلمات مثلما نسمع صوت الرعد . لكن الكلمات ، بعكس تلك المظاهر الأخرى ، لها طبيعة مزدوجة . فهي تحيلنا الى ما هو كائن وراءها ، هي تجسد لنا المعانى التى يمكن فهمها أو يتعذر ادراكها . ويطلق على التنظيم الدقيق للكلمات عندما تندرج فى تعبيرات تيسر مهمة الاحالة المزدوجة مصطلح اللغة . فاللغة نسق اصطلاحى للتعبير . ومن ثم يتعين تصنيف التعبيرات الى طبيعية اصطلاحية ، لاعتبار كل ما هو اصطلاحى لغة تصلح موضوعا للدرس الانسانى (٥) . من هنا يتراءى لنا أن منطلق دراسة الأبنية الشعرية ، باعتبارها لغة ثانية ، لابد أن يتأسس من منظور التعبير ، لكنه كى لا يقع فى منطقة التشفير ذاتها ، وهى ميدان علم نفس الابداع ، يندو الى الارتباط بفكرة التوصيل المتعلقة بالقراء . وهى متزامنة مع التوصيل اللغوى الطبيعى ومجاورة له بشفرتها الجمالية . وتدلنا الخبرة الفطرية على أن هذا التوصيل الجمالى يتميز بخاصية أولى هى «قابلية التدرج» على أساس أن الدلالة الشعرية لا تقتصر على معطيات الدلالة اللغوية العامة ، بل تتمثل فى محصلة التداخل البنىوى لمجموعة الأبنية التعبيرية المتعلقة . فالبنية الايقاعية مثلاً تعد شفرة اضافية شعرية لا تقتضيها الأنظمة الصوتية اللغوية ، مع أنها منبثقة عنها ، لكنها تقوم بدور مركزى فى تجربة الشعرية العربية حضورا وغيابا ، بحيث أوشكت أن تظل بؤرة الاستقطاب النوعى لجنس الشعر على مر العصور ، مما جعلها تفقد «مرونة التوظيف» وتتخلى عن طابعها كشفرة جمالية حرة . فجاء غيابها المتدرج أوضح كسر فى عمود الشعر ، وتحولت بذلك الى مكون دلالى نشط فى الشعرية المحدثه . كذلك فان البنية الكبرى للنص ، المتولدة من طريقة تراتب أجزائه وحركية نظامه المقطعى ، هى التى تجعل منه دالا كبيرا يتميز بدرجات متفاوتة من التشّت والتماسك . طبقا لأنواع العلاقات المقطعية ، وتوارد أبنية التوازى والتبادل والتكرار فيه ، مما تنجم عنه أشكال نصية عديدة تقوم بدورها فى تركيب الشفرات الدالة الكلية .

إذا تقبلنا فكرة «درجة الشعرية» الوظيفية المتولدة عن هذه المستويات وغيرها مما سنوضحه فيما بعد ، كان علينا أن نقرن التعبير بالتوصيل ، ونأخذ فى اعتبارنا ما يترتب على ذلك تجريبيا من اختلاف كفاءة المتلقى فى التمييز بين فاعلية مختلف المستويات . وأصبح من الضرورى لنا مواجهة عدد من القضايا

(٥) هـ. ب. ريكان : منهج جديد للدراسات الانسانية ، محاولة فلسفية ، ترجمة د. على عبد المعطى محمد ود. محمد على محمد ، بيروت ١٩٧٩ ص ١٨١ .

المنهجية الناجمة عن ذلك . فإذا كان كل متحدث بلغة طبيعية يمتلك نحوا كاملا بشكل ما ، في موقف يسمح له بحل جميع المشكلات المطروحة عليه إنتاجا وتلقيا بطريقة صحيحة ، وإن لا لم يستطع الاشتراك في عملية التواصل . فإن الكفاءة الشعرية تختلف عن ذلك دون أدنى شك . فبقدر ما يتضمن النص الشعري من أبنية لغوية فإن كل متحدث أصلي باللغة يستطيع أن يفهمها . إلا أنه بقدر ما يتضمن النص ذاته من أبنية شعرية ذات شفرات جمالية متعددة فإنها لمن تكشف عن دلالتها إلا لمن يمتلك المعرفة بنظمها الشعرية . من هنا فإن البحث عن هذه النظم لا بد أن يعتمد على تحليل التأثيرات والقواعد المتعلقة بها . وهي ترتبط على وجه الخصوص بتحديد ألوان من «الفهم الأمثل» لهذا النص الشعري . وعلى الشعرية حينئذ أن تقوم آليات تكوين هذا الفهم ودرجة مناسبتها أن أرادت تنمية المعرفة الخاصة بها . وعندئذ تصبح القواعد النحوية ، ومثلها في ذلك القواعد البلاغية والأسلوبية ، عناصر داخلية في تكوين الكفاءة الحديثة لفهم الأدب . وتقوم الشعرية بتشكيل نموذج لتحديد أنماط الفهم الشعري لأبنية التعبير مواز لنموذج أنماط السماع الموسيقي الذي اقترحه الفيلسوف الجمالي الشهير «أدورنو» ؛ بحيث تتجلى رسالة الشعرية في تنظيم الكفاءة التي تتولى مسؤولية الفهم إلى الحد الأقصى (٦) .

ويبدو أن الربط بين فكرتي التعبير والتوصيل هو الأداة المنهجية التي جعلنا نعتبر «فهم التعبيرات الشعرية» حينئذ مناط التصنيف الموضوعي للتوزيعات الأسلوبية ، وهي تقوم بوظائفها الديناميكية في تكوين الدلالة الشعرية . فقد يتراءى للوهلة الأولى أن علماء الشعرية المعاصرة قد اعتمدوا على إحدى الوجهتين من التعبير أو التوصيل ، لكن التحليل الدقيق يصل بنا إلى ضرورة الاعتداد بالتلازم البنوي بينهما في جميع عمليات الترميز الأسلوبية .

فيرى «جريماس» في شعرية السيميولوجية مثلا أن مناط هذا التصنيف على وجه التحديد إنما هو درجة تعالق التعبير بالمحتوى . إذ أن اشكالية الفعل الشعري في تقديره تتموقع داخل اللوحة النمطية للخطاب . ولا يمكن التعرف على خاصيتها المحددة ، الملتقطة بشكل حدسي ، إلا في حالة انبثاق أثرها عن وضع بنيوي خاص للخطاب الذي يقدمها . وفي هذه الحالة فإن أثر المعنى يبدو كما لو كان أثرا للحواس . فالسداد الصوتي - والخطى بدرجة أقل - يتدخل بتمفصلاته مع المدلول . مثيرا هكذا نوعا من الوهم الاشاري ، بدعوتنا إلى تقبل المحتوى الشعري كما لو كان حقيقيا وفرضية التعالق بين مستوى التعبير

ومستوى المحتوى التى تعرف الخاصية المحددة للسيمولوجيا الشعرية ينبغى أن تظل لازمة برهانية لجميع الإجراءات التحليلية عنده . فانطلاقا من الاعتراف بأن الخطاب الشعرى فى الواقع انما هو خطاب مزدوج ، ينهض فى أدائه على كلا المستويين - التعبيرى والمضمونى - فى الآن ذاته ، ينبغى أن يتبلور العمل فى صنع جهاز مفاهيمى ، قابل لتأسيس وتبرير الإجراءات الكفيلة بالتعرف على أدوات هذين الخطابين المتحددين . هذه الإجراءات تتمحور عند «جريماس» فى نوعين :

أولهما : ما يجعل من الممكن تفكيك الخطاب الى وحدات ذات أبعاد متنوعة ، تشمل ما يتصل بالأدوات الشعرية الكلية ، حتى تصل الى العناصر الصغرى مثل تلك الملامح المميزة لكلا المستويين ، وهى الوحدات الدلالية والصوتية .

ثانيهما : ما يجعل من الممكن التمييز بين المستويات اللغوية المختلفة فى التحليل ، بحيث يصبح بوسعنا أن نتعرف فى كل مستوى لغوى متجانس على هذين البعدين . وهكذا تستطيع السيمولوجيا الشعرية أن تقيم تصنيفا للتعلاقات الممكنة بين مستوى التعبير والمحتوى ، انطلاقا من تحليل مستويات الخطاب اللغوية ومظاهر تعالقاتها (٧) .

كما نرى «فان ديجك» - مؤسس علم النص - يتقدم خطوة أخرى فى تحليله لطبيعة هذا التعالق التعبيرى فى الشعر . واعتباره أساس التنظيم الأسلوبى باستثمار مبادئ التوليد اللغوى . فالتمييز النظرى بين البنية السطحية والعميقة للنص يمكن فى تقديره أن حل مشكلات تقليدية عديدة فى نظرية الأدب عموما وفى الجانب الأسلوبى منها على وجه التحديد . اذ علينا أن نتذكر أن جملة واحدة سطحية يمكن أن تكمن تحتها جمل عديدة . تتطلب بالتالى تأويلات شكلية متكاثرة . وعلى العكس من ذلك فان جملة واحدة عميقة تخضع لتحولات كثيرة تتجلى على السطح بأشكال مختلفة . ومع ذلك فانه فى مقابل «النحوية التوليدية المعاصرة» لا بد أن نتوقع أن «معنى» منظومات التحولات لا يظل هو ذاته عندما يطفو الى السطح . بل أكثر من ذلك ان هذه الاختلافات الدلالية الصغرى على وجه التحديد هى التى تولد التنوعات الأسلوبية . بحيث يصبح كل حذف أو استبدال أو اضافة معدلا بشكل أو بآخر فى البنية الدلالية العميقة الشاملة . بيد أن هذه التحولات عندما تحدث فى نصوص غير أدبية أو فى أنبئة كبرى

(٧) A. J. Greimas: «Essais de semiotique poetique». Trad. Barcelona, 1976, pages 12-13.

سردية مثلاً قد تكون غير ذات أهمية ، أو تكون مكرورة يمكن تجاهلها . ويلاحظ أن «تشومسكى» مثلاً لا يجعل تغيرات الأسلوب من قبيل التحولات بالمعنى الدقيق، إذ هي صادرة عن مستوى أقل عمقا من مستوى الممارسة اللغوية ذاتها . أما فكرة التكرار أو تحصيل الحاصل النسبية لسطح النص فهي متضمنة في هذا المنظر الأسلوبى للتمييز بين الابنية السطحية والعميقة . والواقع أن السطح فيما يحتويه من تعقيد يمكن أن يتضمن بنية عميقة بالغة البساطة . وتحصيل الحاصل - وهو مكمل لتحصيل الحاصل العادى المميز لجميع نصوص أية لغة طبيعية - يمكن اعتباره من الأسس الشكلية للتأويل الجمالى . وهو ليس سوى عنصر مكون من فعل هذا التلقى . وكل أشكال التكرار - من قواف وأوزان وتوازيات وغيرها - تكمن في هذا النوع من تحصيل الحاصل الذى يصبح وظيفيا ، أى والا ، في بنية النص الأدبى (٨) .

ولما كانت فكرة «التوصيل الجمالى» محورية هكذا في نظرية التعبير الشعرى كان لابد من التريث لديها قليلا . إذ أن هناك حقيقة هامة تتصل «بالتعبير النسبية» للتواصل . وهى أن الأثر الشعرى لا يوجد إذا كان المتلقى لا يتقبل المحتوى الشعورى المبتوث في الرسالة الشعرية . ومادام الامر كذلك فإن القارئ لا يقوم بوظيفة سلبية في عملية التواصل الفنية باعتباره مجرد متلق فيها . بل ان وظيفته بالغة الايجابية والدينامية . فالقارئ يتدخل في خلق القصيدة ابتداء من تصورهما الاول ، ممارسا فعاليتها بطريقة من داخل الشاعر ذاته ، حيث ينظم أبنيتها معتمدا على فروض القراءة . فالشاعر يكتب لا محالة بشكل يدعو القارئ لتقبل ما ينشئ . وبدون هذا التقبل لا وجود للشعر . فالتقبل هو الذى يمنحه مشروعيتها . وهو ينمو في شكل استعداد أولى قبل القراءة في صورة «قابلية» . ثم يتطور عند ملامسة النص الى «قبول» مبدئى ، أو «تقبل» مضاعف متفاعل حتى ينتهى الى درجة عليا من ممارسة لذة النص التى قد تصل الى التماهى الأيروسى معه .

ومن هنا فان التواصل باعتباره مظهرا للشعرية متدرج بدوره مثل التعبير في علاقته بالفهم . بل ان علماء الأدب لا يكتفون بتقرير الحقيقة المعروفة وهى أن كثيرا من الظواهر الجمالية تمارس فعلها التواصل بالمرغم من عدم قابليتها للتحليل بالأدوات الاجرائية المتاحة حتى الآن . ويرون أن أبرز الأعراف الجديدة في نظريات الفن يتمثل في اتفاق المشاركين في عمليات التواصل الجمالى على فرضية أصبح مسلما بها الآن في اطار المجتمعات الحديثة ، وأن يكن الامر غير

T. A., Van Dijk: «Aspectos de una teoría generativa del texto poético», (٨)  
op. cit., núm. 7, pág. 246.



ذلك في المجتمع العربى حتى اليوم ، وتقضى هذه الفرضية بأن يكونوا على استعداد لهجر الأعراف الجمالية القديمة ، والعمل طبقا لمنظومة القيم والمعايير الدلالية التى أصبحت تعتبر جمالية في المواقف التواصلية الجديدة .

وأخطر نتيجة تترتب على هذا الاتجاه العام هى تزايد عدم الثقة ، والدهشة ، والتسامح حيال أعمال محددة في هذا النظام التواصلى ، مما يؤدى الى اتساع فضاء الأعراف الجديدة، بحيث تشمل مختلف الاشكال . ويتجلى أثر ذلك في حاجة الاعمال الى الشرح والتفسير ، نتيجة لانهصار أسسها الجمالية في نطاق محدود. يتناقص بصفة مستمرة حتى يكاد يقتصر على دائرة توصيلية صغيرة (٩) .

وقد يصطدم مفهوم التوصيل الشعري ، بفكرة أخرى روج لها شعراء الحداثة منذ «مالارميه» وهى أن الشعر «مبادرة اللغة في الخلق» . وكان الشعراء قد درجوا من قبل على تنحية التعبير المنطقي ، والتركيز على عمليات الاستثارة العاطفية ، بحيث يصبح نقل التوتر هو مقصد الشاعر الاول . وعندما يهتدى الى الكلمات التى تؤدى ذلك فانها تورط الشعر بمبادرة فيما لم يكن يقصده وهى يتلاعب بها . وقد نرى أن هذا التصور يتمثل حالة ما قبل الكتابة ، وهى التى ربما شهدت التوريط اللغوى ، أما حالة الكتابة ذاتها - وهى الحماسة إبداعيا وتلقيا - فان الاختيار اللغوى بكل ما يترتب عليه من آثار يصبح مؤشر التوصيل . وعندئذ تدخل «مبادرة الكلمات» في منطقة المحتوى التعبيري الذى يعرض نفسه للتوصيل بكل ما يشتمل عليه من فاعلية دلالية (١٠) . فالتوصيل اذن يرتبط بالعناصر المعقولة وغير المعقولة في التعبير الشعري . وقد يظن النقاد أن الشعراء عندما يصرحون بأنهم لا يعرفون «عقليا» ما تدل عليه قصائدهم فانهم بذلك يدمرون فكرة التوصيل الشعري الناجمة عن نظرية التعبير . لكن التحليل المتأنى لمستويات الدلالة يكشف عن بطلان هذه النتيجة ، حتى مع فهم التوصيل بمعناه الواقعى المباشر . اذ أن الكاتب عندما لا يعرف أحيانا بطريقة منطقية أبعاد ما يقول ، فانه لا يمكن أن يجهل ما عبر عنه بحدسه . هذا الحدس ، وليس التصور الذهني ، هو موضوع التواصل الشعري . فعندما يصرح «لوركا» مثلا بأن قصيدته الفذة «حكاية سائر أثناء النوم» تمثل بالنسبة له سرا مبهما ، مثلما يستعصى فهمها على القراء فانه لا يجهل مع ذلك المحتوى الشعري للقصيدة ، وان لم يتبين بوضوح السلسلة المنطقية التى تكمن تحتها . وهى سلسلة لا يستطيع جلاءها سوى التحليل النقدي . ولا يصح بذلك استنتاج أن

(٩) شميث ، المصدر السابق ص ١٣٩

(١٠) Bousoño, Carlos: «Teoría de la expresión poética. Madrid, 1966, pág. 39.

«لوركا» كان يجهل بعضاً من قصيدته وهو محتواها الذهني . إذ أن القصيدة مهما كانت لا معقولة - فهي تتوقف على مادتها المنطقية التي قد لا تظهر للقارئ ، أو للشاعر ذاته ، إلا بطريقة لا شعورية إذ أن هذه العناصر التي لا تتجلى بطريقة صريحة لو اختلفت تماماً من النص لتبخر معها المحتوى الشعوري . وما دام هذا المحتوى قائماً في النص فإن مثيراته موجودة . ومعنى هذا أن هناك رابطاً لا ينفصم يتوسط بين العناصر المعقولة واللا معقولة في العمل الفني . ادراك بعضها - وهو المعقول أو الشعوري في هذه الحالة - يؤدي إلى الوعي بالبعض الآخر وهو التصور . فالتصورات تظل مضمرة في الدلالة التي يتخيلها المنتج ويتلقاها القارئ . كما لو كانت غمامة عاطفية كثيفة تخفى تحتها منطقة الصخور الذهبية الصلبة التي لا يستطيع تحديدها سوى التحليل النقدي . وبهذا فإن كلمة التواصل ؛ تصبح المصطلح الملائم لهذا النوع من التوافق في الوعي بين المنتج والمتلقى . مهما تعددت حالاته وامكاناته في المواقف المختلفة ولدى الأشخاص المتغيرين ، مما يرتبط عند التحليل بتدرج حالات الشعرية واحالاتها وتعدد أنماطها (١١) .

وربما كان من الملائم للنقاد الاعتراف بأن هنالك ، وضعا خاصا مقلقا لهم ، يتمثل في عدم التوازن في معرفة أبعاد النص اللغوية وغير اللغوية ، مما يعد من مظاهر أزمة الشعرية المعاصرة . فالبحت الألسنى المحدث قد أدرك درجة عالية من التقدم في التعرف العلمي على الأبنية المادية اللغوية للنص الأدبي ، في مقابل تواضع معرفة واختبار بقية الأبعاد التصويرية والتخييلية والجمالية المكونة لهذا النص ، هذه الأبعاد التي تعتبر حاسمة في تحديد خواصه الشعرية . ولعل نمو الأبحاث المتعلقة بالأبنية الأنثروبولوجية للتخيل من جانب . وتقدم جماليات التلقى من جانب آخر يكون لهما أثر ايجابي في ملء الفراغ النظري الذي كان ماثلاً في علاقات المنظومة المعروفة : المؤلف / النص / المتلقى ، وهى الفضاء الذي يتم انتاج المعنى الأدبي فيه . هذا الفضاء الكلي للمعنى العام والجمالي يتولد عبر تيارات من التواصل يقوم بها النص . فتواصل المؤلف بالقراء من خلال الدلالة الجمالية يتم بفضل تولد طاقات تخيلية جمالية متجانسة تتوالى عبر الهيكل المادي للنص . ومشاركة المتلقى للمؤلف في استعداد التواصل النفسى عبر العمليات الفنية تخلق تفاهما حول متتاليات رمزية وأسلوبية ، ونماذج أنثروبولوجية تخيلية . هذه النماذج تتجلى باعتبارها أدوات عالمية في التمثيل التخيلي الذي يقوم به الإنسان للعالم (١٢) . كما أن الرموز بدورها تعد وحدات

(١١) بومونيو ، المصدر السابق ص ٢٥

(١٢) Durand, Gilbert: «Les structures anthropologiques de L'imaginaire». Trad. Madrid, 1982.

دلالية كامنة في ايقاعات هذا الفضاء ، تستطيع القصيدة عن طريقها أن تخلق تفاهما بين المرسل والمتلقى ، تأسيسا على توافقات جوهرية من التوجهات الأنثروبولوجية . ومن هنا فان تنظيم قوائم هذه الرموز وهياكل التجسيد الفضائي للتخييلات الفاعلة في النصوص الشعرية من أهم ما ينبغى متابعته لاستخلاص المؤشرات النصية فوق اللغوية . وعندما يقوم المشارك في تواصل أدبي باستقبال رسالة جمالية فان بوسعه أن يضيف عليها معانى عديدة طبقا لاستراتيجيته في التلقى وظروف حالات التواصل . فاختلاف هذه المستويات يؤدى الى اختلاف الدلالات في تحقيق التواصل وتركيز الأهمية على بعض الجوانب دون غيرها (١٣) .

### ٣ - سلم الدرجات الشعرية :

استجابة للدواعى التى أشرنا اليها ، يتعين علينا أن نحدد جهازاً مفهوماً مبسطاً يصلح لتنظيم المقولات التوليدية للأساليب الشعرية المختلفة . ويتسم بجملة من الخواص من أهمها المرونة ، والاستيعاب ، وقابلية التطبيق ، والتدرج من الجزء الى الكل ، ومن السطح الى العمق . وسهولة الارتباط بالمستويات اللغوية . والتداخل البنوي في تكوين شبكة الدلالة . ويتمثل في خمس درجات متراكبة :

١ - درجة الايقاع

٢ - درجة النحوية

٣ - درجة الكثافة

٤ - درجة التشئت

■ - درجة التجريد

ويمثل مجموعة من الأبنية التعبيرية التى توظف بمستويات متعددة فى الأساليب الشعرية بطريقة يمكن أن تخضع للقياس والتحليل . ان تتراوح هذه الدرجات بين الأحادية والتعدد ، فى المستويات الصوتية والنحوية والدلالية التخيلية . بحيث يعتبر المستوى الأخير - وهو محصلة تراكم ما يسبقه - التأسيس النوعى للمعالم المائزة بين مجموعات الاساليب الرئيسية كما سيوضح فيما بعد :

García Berrio, Antonio: «Teoría de la literatura. La construcción del sig- (١٣) nificado poético». Madrid, 1989, págs. 14-15.

ومع أن معظم أدبيات الشعرية الألسنية ، والسيميولوجية المحدثّة النصية ، تدور في جملتها حول هذه المساور ، مما يجعل استيفاء تعريفها ضرباً من السذاجة البادئة ، إلا أنه لا بد من تحديد هذه المفاهيم الاصطلاحية بشكل موجز للكشف عن خاصية التراكم فيها على وجه الخصوص ، والإشارة إلى أهم المظاهر المتعلقة بها في تلك الأدبيات .

أما البنية الإيقاعية فهو أول المظاهر المادية المحسوسة للنسيج الشعري الصوتي وتعالقاته الدلالية . وبوسعنا أن نطمئن إلى تحديد «جريماس» لها باعتبارها «أجرومية التعبير الشعري» ، على أساس أن الخطاب الشعري عندما ينطلق على مستوى التعبير ، يمكن تصويره باعتباره نوعاً من عرض الوحدات الصوتية المتشاكلّة التي يمكن التعرف فيها على مجموعة من التوازيات والبدائل ، من التآلفات والمتناظرات ، وعلى مجموعة من التحولات الدالة للحزم الصوتية في نهاية الأمر . وعندئذ يمكن بعد هذا التعرف إقامة أجرومية للتعبير الشعري تتضمن نماذج شكلية لتنظيم الجداول الصوتية . وقواعد لتوليد الخطاب الصوتي منضبطة مع نظام التوليد الدلالي . مما يسمح بتقديم جملة من المؤشرات العامة لموسيقية التركيب الشعري وإيقاعاته الهارمونية المتموجة (١٤) .

وعلى هذا فدرجات الإيقاع تشمل المستوى الصوتي الخارجي ، المتمثل في الأوزان العروضية بأنماطها المألوفة والمستحدثة . ومدى انتشار القوافي ونظام تبادلها ومسافاتهما . وتوزيع الحزم الصوتية ودرجات تموجها وعلاقاتها . كما تشمل ما يسمى عادة بالإيقاع الداخلي المرتبط بالنظام الهارموني الكامل للنص الشعري . وبوسعنا أن نطمئن في هذا الصدد أيضاً إلى ما يقدمه «علوى الهاشمي» تأسيساً على جهود الباحثين قبله في بنية الإيقاع ، خاصة في تمييزه بين «الاطرار» و «التكوين» اعتماداً على مفهوم «القرطاجني» عن التناسب ؛ باعتباره قانوناً مركباً ، يحيل النص الشعري إلى طبقات متراكبة هرمياً ، من شأنها أن تفرز في أعلى مستوياتها سطحا متشكلاً ناجزاً وخارجياً واضحاً يتمثل في الوزن ، أو البنية الإيقاعية الاطارية . في حين ينحدر المستوى التكويني نحو تأسيس بنية الداخل الإيقاعية المتحركة الحية المستعصية على الرصد الخارجي والتقنين النظري ، نظراً لعدم استقرارها على حال محددة . إذ تتحرك في كل الاتجاهات حتى تتغلغل في جملة أبنية النص وتهتز عبر جميع خيوط شبكته المتلاحمة (١٥) .

(١٤) جريماس . المصدر السابق . ص ١٦٠

(١٥) علوى الهاشمي ، السكون المتحرك الجزء الأول - بنية الإيقاع منشورات اتحاد كتاب وادباء الامارات - الشارقة ١٩٩٢ ص ٥٠

وإذا كانت «ثورة الايقاع» التي شهدتها الشعر العربي المعاصر قد انتقلت بالمظهر الصوتي الخارجى لشعر من مجرد عرف محتوم مقولب ، الى بنية محفزة وسببية ، تتشكل من جديد فى كل مرة ، عبر مستويات متدرجة ، تبدأ من القصيدة العمودية التى تظل قطبا موسوما ، الى قصيدة النثر التى تمثل غاية الانحراف عن النموذج الاول ، فان توظيف هذا المدى الايقاعى العريض يظل ملحما فارقا وجوهريا يميز بين الأساليب الشعرية . ويحدد درجة قربها أو بعدها من الغنائية التى تكاد تتمركز عند القطب الاول . كما يرتبط هذا الملح بعنصر أساسى آخر هو «التكرار» الذى يمسك الشعر الغنساى عن التفكك والانحلال كما يقول «شتايجر» وعندئذ نجد أن القافية هى الأخرى تلعب دورا واضحا فى هذه الغنائية سواء كان تكرارها منتظما أو غير منتظم . حيث يتبين أن أهم وظائفها ابراز الخطورة الدلالية لبعض الكلمات . وتسوير حدود الجملة الشعرية فى أحيان كثيرة . فإذا ما جاءت القافية بشكل اختياري متحرر من ضغوط القلب التقليدى - كما هو الحال لدينا فى شعر التفعيلة مثلا - لم تكن مجرد تنشيط للتيار الغنساى فى القصيدة ، واسهام فى تحديد ايقاعها الخارجى المتنوع ، بل تجاوزت ذلك الى وظيفة دلالية هى تحديد مركز الثقل بين الدوال . بما تعده من مسافات زمنية تسهم فى تكوين البنية الايقاعية ، المرتبطة - كما ينبغى أن لا نمل من التكرار - بالبنية الدلالية العامة للقصيدة .

أما «درجة النحوية» فهى مصطلح توليدى اقترحه أولا «تشومسكى» كطريقة منظمة لتحديد نوعية الانحراف اللغوى عبر مقولات شكلية مضبوطة اذ يقول :

«ان النحو المناسب وصفا ينبغى ان يقوم بتشغيل كل تلك الفوارق على أسس شكلية» أن يميز بين الجمل المكونة بطريقة سليمة تماما وبين تلك التى لم تتولد من نظام القواعد النحوية . بالاضافة الى فصله بين الجمل المتولدة بمخالفة المقولات الفرعية من تلك التى تنشأ بالانحراف عن قواعد الاختيار .. ويبدو أن الجمل التى تكسر قواعد الاختيار المتعلقة بخصائص المعجم على «مستوى أعلى» أقل قابلية للتقبل ، وأصعب درجة فى التأويل من تلك التى تتعلق «بالمستوى الأدنى» . ثم يمضى فى تحديد درجات الانحراف بتقسيمه الى ثلاثة أنواع رئيسية :

- ١ - انحراف ناجم عن خرق مقولة معجمية .
- ٢ - أو ناجم التوتر فى ملمح يرتبط بمقولة فرعية محددة .
- ٣ - أو متولد عن الصراع مع ملمح متصل بمحور الاختيار .

وهكذا فان النظرية التوليدية تقدم لنا تصورا واضحا عن مستويات الانحراف يندرج فى اطار الوصف البنىوى ؛ حيث يتولى علم الدلالة مسؤولية التأويل فيما بعد . ويتخذ علماء الشعرية هذا الأساس اللغوى متكئا لاقامة تصور مماثل عن «درجة النحوية الشعرية» . يستثمر مقولات كل من «تشومسكى» وجاكو بسون

قبله في حديثه عن «نحو الشعر» ، بحيث ترتبط درجة النحوية بنسبة التعقيد في النسيج اللغوي ودرجة الصعوبة في تأويله . وبهذا تكتسب الشعرية طابعاً تجريبياً لا تتمثل وظيفته - كما يقول «بيرويش» - في إصدار الأحكام عن القيم الشعرية أو وضع قواعد للانتاج الأدبي . وإنما تتجلى في سعيها الى تشكيل نحوه الخاص ، القادر على شرح الاجراءات المولدة للجمل الشعرية عبر أشكال الانحراف (١٦) .

وإذا كان النحو التوليدي يميز بين درجات النحوية طبقاً لعدد وأهمية القواعد التي تخرج عليها فإن نظرية الشعرية تقوم باستكمال هذا التصور ؛ أن لا تصف الانحرافات بمستوياتها الصوتية والنحوية وخاصة الدلالية بمنظور سلبي ، بل تعتمد الى وصف الآليات التي تنتجها بطريقة ايجابية عن طريق اقامة «نحو الشعر» . ويتعين عليها حينئذ التمييز بين الأبنية الصغرى والكبرى ، أن ترتبط هذه الأخيرة في الدرجة الاولى بالأبنية السردية ، وبنسبة أقل بالمظهر الموضوعي للنصوص الشعرية القصيرة . بينما نجد الأبنية الشعرية الصغرى تجد مجالها خاصة في مستوى الجمل الشعرية للقصيدة ؛ أن يتجلى الانحراف حينئذ عبر عمليات الوصف والاضافة والاسناد .

وإذا كانت دينامية التعبير الشعري المعاصر تعتمد على «تفاقم» ظاهرة «كسر النظم» أو الانحرافات بمستوياتها المختلفة التي تحددها درجة النحوية ، فإن مجالات رصدها تتجاوز حالات التركيب اللغوي لتصب في تحليل طبيعة الأبنية التخيلية المعقولة واللامعقولة ، وحالات الخروج عن الأعراف الشعرية السائدة ومداها . مما يمثل - مع غيره من المستويات - نوعاً من «البارومتر» الحساس الصالح لتكوين مقياس للأساليب ، تتولد عنه مجموعة من تقنيات التعبير الشعري . بحيث لا يتم الربط الا بين «الخرق والخلق» وإنما تحسب «مسافة الفجوة» المعنوية بين الدال والمدلول ، وهي التي يصفها الناقد الانجليزي «بتسون» بقوله «كلما تنافرت مكونات الاستعارة ، عظم نجاح الشاعر عند بلوغ التآلف . فعن طريق قفزة واثقة معنوياً يعبر الشاعر الفجوة . ويعلن اتساق اللامتساوقات ، وتكون هذه لحظة انتصار ورضا تخلفه صعوبة مقهورة» (١٧) . وبهذا فإن درجة النحوية الشعرية لا تقف عند المستوى النحوي . بل تتعداه الى حساب طرق توظيف العناصر الشكلية والدلالية البديلة في الشعر ، بما يربطها بنيوياً بالدرجات الحافة بها .

(١٦) جان جاك نوماس - المصدر سابق ص ٥٧

(١٧) Bateson, F. W., English Poetry: «A critical introduction». London, 1950, (١٧) pág. 51.

وتعتبر «درجة الكثافة» تصعيداً لما يسبقها في هذا السلم ، وهى ذات خاصية توزيعية بارزة ، مما يجعلها قابلة للمقياس الكمي والنوعي . وتتصل أساساً في تقديرنا بمعيار الوحدة والتعدد في الصوت والصورة . مما يجعلها ترتبط بحركة الفواعل ونسبة المجاز وعمليات الحذف في النص الشعري . كما أنها تتجلى في مظاهر تتعلق بالفضاء غير اللغوي وطريقة توزيعه . ويربط «جريماس» بشكل واضح بين الكثافة الشعرية وعدد العلاقات البنيوية في النص ، مما يتيح له أن يأخذ في حسابه «نوع التجربة» ويتعد قليلاً عن الشكلية . فيرى من الضروري أن نأخذ في اعتبارنا المستويين المتوازيين للدلالة . على أساس إسقاط محددات التعبير على نمو محددات المضمون وبالعكس ، مما يبلور الى درجة كبيرة الاختيارات المتاحة أسلوبياً لتنظيم النص الشعري . فهذا الازدواج في الخطاب الشعري والعلاقات المتبادلة بين مستوييه تسمح لنا بتوصيفه عن طريق كثافته . على أن نفهم الكثافة - كما يقول - باعتبارها عدد العلاقات البنيوية التي يتطلبها تركيب الموضوع الشعري . ويمكن حينئذ أن نجعل درجة الكثافة معياراً لتصنيف الأعمال الشعرية . ويتقاطع هذا المعيار بدوره مع نمط الاختيار المتبادلين للمستويات والاشكال المتصلة بالخطاب وفاعليته اللغوية (١٨) .

ومن النماذج الناجحة في قياس معدلات الكثافة التخيلية في لغة الشعر العربي ، خلال الفترة السابقة مباشرة على المرحلة المعاصرة ، ما قدمه الزميل الدكتور «سعد مصلوح» في بحثه عن اللغة الاستعارية عند البارودي وشوقي والشابي . حيث انتهى الى تحديد قياسها بالنسب التالية على الترتيب : ٢٧ ، ٣٢ ، ٥١ . مما يثبت في تقديره «وجود فروق جوهرية بين الشعراء الثلاثة في استخدام اللغة التصويرية» ويشير الى تطور لغة الشعر العربي الحديث من غلبة اللغة التقريرية على اللغة التصويرية عند الاحيائيين المجددين . حتى حققت درجة واضحة من الكثافة على يد أصحاب النزعة الرومانسية في العصر الحديث ، ومن أبرزهم «أبو القاسم الشابي» (١٩) .

ويبقى للنقد الادبي بعد ذلك أن يبحث في دلالة هذه الكثافة الكمية للمصور الاستعمارية بقياس درجة انحرافها التخيلي وارتباطها بأحادية الصوت الشعري أو تعدده ، وبقيّة علاقاتها البنيوية بعناصر الدلالة الكلية للنصوص المدروسة ، بما يسمح باستخلاص درجة الكثافة على المستوى الشعري من هذا المؤشر الاول ويقود بالتالى الى التحديد النوعي لهذه الأساليب .

(١٨) جريماس ، المصدر السابق ص ٢٥

(١٩) سعد مصلوح ، في انص الأدبي ، دراسة أسلوبية احصائية . طبع النادي الادبي الثقافي بجدة ، ١٩٩١ ص ٢٣١

وقد نرى بعض النقاد يذهبون في البحث عن الكثافة الى ما هو أبعد من ذلك ، فيرى «جينيت» أن جهر الشعر لا يكمن في الصياغة اللغوية ، مع أنها هي التي تقوم باستقطابه . وإنما في شيء أبسط من ذلك وأعرق كما يقول . في نوع القراءة التي تفرضها القصيدة على قارئها . هذا الوضع المثير الذي يتجاوز مجرد ملامح النطق أو الدلالة يضيف على جملة الخطاب الشعري - أو على جزء منه - هذا الحضور اللازم والوجود المطلق الذي كان «الوارد» يسميه «البداهة الشعرية» . وفي تلك الحالة فإن اللغة الشعرية تبدو كأنها تكشف عن بنيتها الأصلية التي لا تتمثل في شكل خاص محدد بصفات معينة . وإنما في حالة ؛ في درجة من الحضور والكثافة التي يمكن أن تصل اليها أية متتالية لغوية ، بحيث تخلق حولها «هامشا من الصمت» يعزلها عن الكلام العادي المحيط بها . وهذا يعنى - كما يرى «كولير» - أنه لا المقاطع الشكلية الإيقاعية ، ولا الانحراف اللغوي للبيت الشعري ، كفيان لانتاج بنيته أو حالته الشعرية الأصلية . فالعامل الثالث الحاسم الذي يمكن له أن مارس فعاليته ، حتى في غيبة العاملين الآخرين ، هو التوقع العرفي . هذا النوع من الانتباه الذي يتجه للشعر بفضل وضعه المتميز في اطار المؤسسة الأدبية .

فتحليل القصيدة من منظور الشعرية عنده يتمثل في شرح ما يدخل في هذه التوقعات العرفية التي تجعل اللغة الشعرية مشدودة لأهداف ووظائف مختلفة عن اللغة العادية . وتبين كيفية اسهام هذه التوقعات أو الاعراف في مضاعفة تأثير الوسائل الشكلية والسياقات الخارجية المتمثلة في النص الشعري (٢٠) . لكن يظل مفهوم الكثافة الذي يتجلى في المؤشرات اللغوية حضورا وغيابا بما يشمل من تعدد الصوت والصورة وتراكبهما أكثر قابلية للقياس وعملية في تصنيف الأساليب من هذا التركيز على الحالة الشعرية «فوق اللغوية» .

فاذا وصلنا الى مستوى «درجة التشبث» أو التماسك في النص الشعري كنا حيال مظهره الكلي العام الذي تفضى اليه المستويات السابقة . وهو أكثر العناصر التحاماً بالخواص الجمالية الشاملة للنص ، ويرتبط بدوره بالمستويات السطحية والعميقة له ، حيث تقوم العلاقات النحوية والدالية ، ومدى ما يتمثل فيها من ترابط أو تفكك بدور هام في انتاج درجة التشبث .

ويرى النقاد أن مفهوم التماسك في النص الشعري كان دائما من أبرز اشكاليات الشعر الغنائي . وقد أصبح من أهم أعرافه المحدثة . فاذا كان الموقف التواصل للقصيدة يعتبر هيكلًا منظما لوحاداتها المكونة فإن عملية القراءة تعتمد

Guller, Jonathan: «Structuralist poetics». Trad. Barcelona, 1978, pág. 234. (٢٠)



على هذه الوحدة المتناغمة ، لأن الفهم بطبيعته ينحدر الى اصفاء طابع كل على النص . وقد تمثلت فكرة الكلية في أشكال مختلفة عند النقاد المحدثين . فشدد «جاكوبسون» على ضرورة أن تكشف القصائد عن «سيميتريّة» فائقة على مستوى الوحدات الصوتية والنحوية ؛ مما قاد «ليفين» الى نظريته في المزاوجة الشعرية . وتعتمد نظرية «جريماس» في الشعر الغنائي كخطاب نوعي على أن القارئ يتقدم في فهم القصيدة كلما استطاع تكوين وحدات تصنيفية موضوعية ، في بحثه الدائب عن تجانس أربع مقولات تشتبك فيها وحدتان متعارضتان بقيم متعارضة طبقا لمربعه الشهير . وبطبيعة الحال فان هذه الفرضية تتصل بأعراف القراءة والنمط الموضوعي الذي نسعى اليه عبرها .

ويتحدث «تودوروف» عن القراءة باعتبارها تشكيلا نمضي من خلاله الى اكتشاف البنية المركزية أو الوسيلة التوليدية التي تحكم مختلف مستويات النص . وقد كان «بارت» معنيا باقرار الذرور نحو الدمج والكلية باعتبارهما من صميم التوقع الذي كثيرا ما يخيب بفعل الأدب . لكنه يظل مع ذلك منبع التأثيرات التي ينبغي وصفها . ويرى «كولير» أن طموح الكلية في العملية التأويلية للنصوص يمكن اعتباره الصيغة الأدبية لقانون «الجشطات» الذي يقضى بوجوب تفضيل النظام الأغنى القابل للتوافق مع جميع البيانات . وقد أثبت البحث في مجال التلقي الفني أهمية النماذج وأشكال التوقع البنيوية التي تسمح لنا بتصنيف واختيار وتنظيم ما نلقاه . إذ أن هناك أسبابا معقولة تجعلنا نفترض أنه عند قراءة قصيدة ما وتأويلها فاننا نبحث عن الوحدة الكلية لها . وأنه ينبغي أن تكون لدينا على الأقل مجموعة من الافكار الأولية عما يؤلف هذه الوحدة . ويبدو أن النماذج الأساسية - كما يرصدها كيلير - للوحدة الكلية في القصيدة تتمثل في أشكال عديدة ، منها الثنائية الضدية ، والتحول الجدلي لثنائية ضدية والانتقال من التضاد غير المحلول الى عنصر ثالث ، وفي تجانس أربع وحدات ، أو مجموعة من الوحدات التي يضمها عنصر مهيم مشترك . أو في مجموعة من الوحدات المنتظمة بنهاية متجاوزة أو موجزة . كل ذلك وغيره يمثل فروضا ترضى القارئ . إذ لا يستطيع تنظيم تأويل مناسب للنص ما لم يعتمد على أحد هذه النماذج الشكلية لأنواع التماسك (٢١) .

وفي مقابل هذا المفهوم المحدد للتماسك باعتباره حاجة تأويلية لدى القارئ ينهض مفهوم نصي آخر يراه مظهرا جامعا يتم تصنيف النصوص طبقا له .

(٢١) كولير ، المصدر السابق ، ص ٢٤٣/٢٤٩

اذ لابد للنص الادبي أن يشف مبدئيا عن علاقات دلالية بين متوالياته .  
فخاصيته الجوهرية تتمثل في اشتماله على بنية دلالية عميقة ومعقدة هذه البنية ذات مكون منطقي بارز يتمثل في المظاهر التالية :

٩ - - منطقية العلاقة : فالنص يعد نحويا متماسكا بقدر ما تتوالى فيه الكلمات والجمل صادرة عن كلمات وجمل أخرى مترتبة عليها سببيا . سواء كان ذلك على مستوى البنية السطحية أو العميقة .

ب منطقية الزمن : وتعد جزءا محددا من منطقية العلاقة يتصل بالنظام الزمي للنص . فالأحداث تقع في زمن ، والأفعال هكذا تكون شبكة زمنية ، وقد يتمثل ذلك في حالات سردية ، أو في بنية حركية أعمق .

ج - منطقية «الطوبوغرافيا» : اذ أن ما ينطبق على الزمن يصح أيضا بالنسبة للمكان الذي يتموقع فيه النص ، وتحدث فيه وقائعه الجزئية والكلية ، عبر مؤشرات مكانية متنوعة ، تتخللها تحولات ترتبط بالفضاء الكلي للنص .

د - منطقية الكيفية : فالنص في جملة ، أو في بعض وحداته ، يمكن أن يعتبر «زائفا» ينتمى «للخيال البحث» ، أو أوليا مثل الأساطير ، أو حقيقيا كالتاريخ ، أو ممكنا احتماليا كالنظريات وغيرها . وجميع هذه الخواص المرتبطة بطبيعة التجربة التي يتم التعبير عنها ، مضافا إليها المنطق الوظيفي والاسنادي المتعلق بالافتراضات والتضمينات وغيرها تحدد اشتقاق الأبنية العميقة للنص ، وما يترتب عليها من تحولات تتجلى في أبنية السطحية (٢٢) .

فدرجة التشقت ترتبط من ناحية بهذه المستويات المنطقية الفاعلة عبر البنية النصية الكلية ، كما ترتبط أيضا بما يتخلله من اشارات تجذبه الى وحدات نصية أسبق تتفاعل فيه وتعدد أصواته ولهجاته مضاعفة من كثافته . ويحسن لتسهيل تحليلها توصيف النظام المقطعي للنص واتخاذة أساسا لرصد العلاقات .

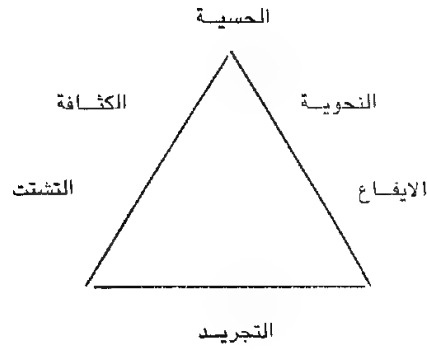
ويلاحظ حينئذ أن القصيدة العربية المعاصرة لم تتركس أشكالا مقطعية منظمة تتصل بأطوال محددة ، مما أضفى عليها قدرا كبيرا من السيولة والتلقائية . فعندما نشرع في قراءة قصيدة ما لا نستطيع أن نتوقع طولها ، ويتعين علينا أن نتظر الى نهايتها كي نتمثل نظامها المقطعي ، ومدى ما يتراءى خلاله من تراكبات تتعلق بالأزمنة والأمكنة والمواقف والاشارات ودرجة تشقتها أو تماسكها . ومن المعروف أن الضمائر والظروف وأدوات العطف تقوم بدور هام في هذا التسلسل . وان كانت القصيدة الحداثيّة على ما يرى علماء النص - قد كسرت هذه

(٢٢) جان جاك توماس ، المصدر السابق ، ص ٨٣

الخاصية بوضوح . إذ تتميز بخلوها من الروابط ، ويظل تماسكها مرتبطاً بالبنية الدلالية العميقة فحسب ، مما يقتضى أن نعثر لتحليلها على عدد محدد من الوحدات الدلالية ، أو المقولات المتماثلة في النص ، باعتبارها تمثل الحد الأدنى لوجود التشاكل فيه . وفي النصوص الشعرية الحديثة لا يتوفر لنا في واقع الأمر سوى هذا الحد الأدنى . وعندئذ نجد أن تصنيف الوحدات المقطعية لا يكفي لملاحظة درجة التماسك الحقيقي للنص ، بل لابد من البحث في بنيته العميقة عن النظم السردية والمنطقية التي تسمح بتقدمه بشكل ما . مما يضطرنا لاستجلاء نظم هذه العناصر وتصنيفها على مستوى البنية الكلية للنص . وعندئذ تصبح الكيفية التي تتحقق بها تلك العملية معياراً من معايير تنميط النصوص . وقد لوحظ أن النص الشعري الدشائى عموماً يتميز بدرجة تشتت عالية ؛ إذ يقيم تبادلات متعادلة لا تكاد تحقق تخالفاً وظيفياً أبعد من مجرد التقابل ، بينما يتميز النص الكلاسيكى بتسلسله الخطى التركيبى الذى يمضى فى هيكل منطقي محدد . مما يجعل التعالق بين المتتاليات والمقاطع يتم فى بنيته السطحية المباشرة (٢٣) . وبين هذين الطرفين يمكن لنا أن نرصد درجات عديدة من نسب التشتت والتماسك موصولة بما يكونها من درجات الايقاع والنحوية والكثافة .

فاذا بلغنا الدرجة الخامسة والأخيرة من سلم هذه المنظومة الشعرية القصيرة ، وهى المتصلة بدرجة التجريد والحسية وجدنا أنها بدورها محصلة مركبة للدرجات السابقة ، بالإضافة الى ارتباطها بمعامل جديد لم تتمكن الدرجات الأخرى من أدائه بشكل مباشر ، مع مراعاة التخالف فى الاتجاه بينها . وذلك لأن درجة الحسية تتعلق ايجابياً بدرجة الايقاع والنحوية . فكلما كان الايقاع خارجياً واضحاً والنحوية مكتملة مستوفاة كانت الحسية أبرز . فاذا أمعن الايقاع فى التلاشى الظاهرى وشارف عوالمه لداخلية المستكنة ، وتضاءلت درجة النحوية بغلبة وجوه الانحراف على السياق فى مستوياته المختلفة مال الخطاب الشعري الى تناقص ظواهره الحسية واقتربه من التجريد . وعلى العكس من ذلك نجد تعلق درجة الحسية بدرجة الكثافة والتشتت يمضى بشكل متخالف عكسى . فزيادة الكثافة والتشتت يؤديان الى وضع مجانس للتجريد الى حد ما ، بينما تسمح الكثافة المخففة والتماسك الواضح للخطاب الشعري أن يتجسد فى نسقه الحسى الملموس دون صعوبات لافتة . ويمكن التمثيل البصرى لهذا النموذج بشكل مثلث هرمى تحتل الحسية فيه الذروة ويقع التجريد فى القاعدة ويمضى ضلع الايقاع والنحوية فى تصاعد ، بينما تتجه الكثافة والتشتت الى التناقص هكذا :

(٢٣) فان ديجك . المصدر السابق ، ص ٢٦٤



أما المعامل الجديد الذى نود أن ندرجه فى مجال هذه الدرجة الأخيرة فهو أمر يرتبط بالمدلول الشعرى ونوع الدوال فى الآن ذاته ، كما يتصل بالخاصية الإشارية لهما ، وهو لا يدخل عادة فى التحليل الشكلى للتقنيات الشعرية مما ينتهى به إلى الإهمال مع خطورته الواضحة فى تكييف التعبير والفهم . وأقصد به طبيعة التجربة الشعرية التى يمثلها النص ، وهل هى تجربة حسية مشاكلة لتجارب الواقع الحيوى الملموس ، يتم تقديمها باعتبارها كذلك ؟ أى بتضافر مجموعة من الإشارات الدالة التى تحيل إلى «نموذج الواقع الخارجى» أم أنها تجربة مغيبة تنمى فيها دلائل الحيوية الحياتية المجسدة ؟ وإذا كان توصيف التجربة بهذه الخواص الحسية أو التجريدية إنما هو نتيجة لمحصلة آليات التعبير التى يتم اختبارها فى المستويات السابقة فإن بوسعنا أن نضيف إليها إجراء آخر ربما كان المدخل المبسط لها ، ويتمثل فى اختبار درجة الحسية والتجريد فى الدوال ، أى فى معجم الشعر وحقوقه الدلالية المنظمة . مع مراعاة طبيعية المسافة بين الدال والمدلول ، فكلمة كانت قصيرة مباشرة تؤكد هذا الطابع الحسى ، وكلمة اتسعت لتشمل ألوانا من الترميز والتخييل وفقدت التصاقها بالمعنى الواحد مالت إلى جانب التعدد والتجريد . فالكلمات الحسية فى شعر الغزل الصريح مثلا تحيل إلى تجارب حسية مشحونة بشهوة الحياة وشبق الغرائز ، بينما نجدها هى ذاتها - تقريبا - وقد أضحت فى الشعر الصوفى مجرد رموز لحالات من مواجد الروح التى تعزز على التعبير الصريح . ومعنى هذا أن حسية المعجم إنما هى مجرد مؤشر ينبغى اختباره فى ضوء ما يسفر عنه من مدلول ، دون أن تقوم وحدها بدور المعامل الحاسم فى تحديد درجة الحسية . وهنا يتجلى الطابع المركب البنئوى لهذا السلم المقترح ، إذ أن الدرجات الأربع السالفة هى الكفيلة بالتحديد الصحيح لدى ما يتمثل فى الخطاب الشعرى من حسية شاملة أو تجريد نسبى .

## ٤ - جدول الأساليب الشعرية :

عندما نتمثل الخارطة الشعرية العربية المعاصرة في فضاءها الشامل طبقا لسلم الشعرية المتدرج نلاحظ مبدئيا أنها تنقسم في جملتها الى مجموعتين أسلوبيتين تقوم بينهما فروق أسلوبية حادة يصل تراكم الدرجة فيها الى اختلاف النوع . نطلق على المجموعة الاولى منهما مصطلح «الأساليب التعبيرية» استجابة لفاهيم التعبير والتواصل التي شرحناها في التوطئة السابقة . كما نطلق على المجموعة الثانية تسمية «الأساليب التجريدية» اشارة الى المأزق التعبيري الذي تصل اليه من ناحية ، وافادة من التقسيم المناظر في الفنون التشكيلية المحدثه من ناحية أخرى . دون أن يكون لهما المصطلحين «تعبيري» و «تجريدي» دور قيمى أكثر من مجرد توصيف موقعهما على مختلف درجات السلم المشار اليه . وتنقسم كل مجموعة الى أساليب فرعية تشترك في الخواص الأساسية الكلية وتختلف في الطابع المميز لكل منها طبقا لتشغيل عامل مهيم أو أكثر على غيره من العوامل المندرجة في هذا السلم ذاته . على أن يظل عدد الأساليب الفرعية مفتوحا لبحث التطبيقى على أنماط الأساليب التي يبتدعها الشعراء وقدرتهم على المزج بين العناصر المختلفة وتوظيف التقنيات الشعرية العديدة . ويلاحظ أن هذا التقسيم يقترب الى درجة كبيرة مما انتهى اليه بحدسه الصائب بعض منظرى الشعرية العربية الحديثة من توزيعها على دائرتين رئيسيتين تسمى الاولى «شعرية الحضور» والثانية «شعرية الغياب» . وبالرغم من طرافة هذا التقابل الرشيق بين الحضور والغياب وجدلها البنيوى اللافت ، والفة عبارة «الغياب» فى حديث «ايكو» مثلا عن «البنية الغائبة» ، وما يورده «كولير» من أبيات الشاعر «أشبرى» التى يصف فيها شعره بأنه :

«لا يترك سوى انطباع مر بالغياب  
وهو يتضمن حضورا ، كما نعرف ، مهما كان هادئا  
بالرغم من ذلك ، هى غيابات جوهريّة»

مع ذلك فان مصطلح «التعبيرية» أكثر تقنية فى تقديرى ، وأشد ارتباطا بنظرية الشعرية وتمثيلا للتدرج التصنيفى لسلمها من كلمة «الحضور» الأدبية وما تعكسه من ظلال سلبية على قسيمها «الغياب» .

واذا كنا قد درجنا على القول بأنه لا مشاحة فى الاصطلاح فان هناك حاجة حقيقية لتبيين كلمات نقدية خاصة كى تتحمل دلالات عرفية مضبوطة . وكلمة «التعبيرية» التى يستعيرها النقد الادبى المعاصر من قاموسه القريب وبيعثها من جديد تطلق الآن على الدرجات الاولى من سلم القيم الجمالية التسالية مباشرة

للمؤشرات اللغوية النصية . ثم تمض هذه القيم نحو تحقيق درجات أعلى في مبادئ «التوهم التمثيلي للأدب» وتركيبه الرمزي التخيلي ؛ باعتبارها من صميم التجليات الشعرية الناجمة عن توظيف الخطاب الادبي . فالتعبيرية خاصة ونتاجة شعرية معا لهذه اللغة الادبية ، ترتبط بالامكانيات العقلية والشعورية الماثلة في تجربتنا الثقافية . لكنها على عكس التأثيرات التخيلية والرمزية لا تقع بؤرتها في منطقة اللاشعور ، بل يتمثل فضاؤها في الانارة - غير المتوقعة - لما هو شعوري ومعتاد . بفضل فريدة آليات التعبير . مجال الفاعلية الجمالية لهذه التعبيرية يتمثل في تحرير الوعي بالقيم العقلية والشعورية كما شرحه الشكليون الروس . مما يجعله يضيف طابعا عاطفيا على الحياد المنطقي الغالب على التعبير التواصل ، الامر الذي يعكس علاقة الدلالات الاشارية بالدلالات الاليائية الفنية . وعلى هذا فان نمط الشعرية المسمى بالتعبيرية هو الذي تنتج اشكال اللغة الادبية المؤسسية بلون من المعيشة غير المباشرة أو المعهودة ؛ حيث تقدم نوعا من الحقائق المبتكرة بتحريف يسير للغة المعبرة ، وتفعيل معقول لآليات التوازي والاستعارة والترميز بشكل يؤدي الى الكشف عن التجربة في مستوياتها العديدة التي قد تصل الى أبعاد رؤيوية . لكنها تظل تعبيرية الحقيقة المكنونة ، المعطاة في الصيغ اللغوية ، والصناعة لتجربة متماسكة خلاقة (٢٥) .

ومع التسليم بضرورة انتظار التعرف التجريبي على مسار وتقلبات الشعرية العربية المعاصرة الا أنه يبدو من النظرة العامة أن خط التطور البارز فيها يتمثل في التقلص المتزايد للأساليب التعبيرية والتكاثر الواضح للأساليب التجريدية . مما يؤدي الى لون من «تغريب الشعر» لا يخطئه الفحص النقدي السريع . كما يبدو أن مسارا قريبا من ذلك قد سبقنا اليه الشعر الغربي منذ حاول «فيرلين» - وتبعه في ذلك بعض المبدعين والنقاد العرب - «لوى رقبة الفصاحة» على حد تعبيره . وكان هذا من خلال زيادة معدلات الانحراف وتغليب الالقاء والرمز على التصريح . حيث تعطى القصيدة مجرد اشارات مركزة يتعين على المتلقى اكمالها وتنميتها في داخله . الامر الذي قاد الى تراجع الاتجاهات التعبيرية . وهو مسار فني عام عززته تيارات الفنون التشكيلية والنحت والعمارة . ويترتب على ذلك ارتفاع درجة الكثافة الفنية ، وزيادة معدلات الابهام والغموض الدلالي الناجم عن التثنت . وتفاقم مشكلة التغريب مع الجمهور . إذ أن ارتباط الكثافة بتزايد الاعتماد على تفجير الطاقة الاليائية البعيدة للتعبير ، يعنى ضرورة مشاركة المتلقى في توليد المعنى الذي لا يعرض أبدا بشكله المحدد الواضح ، بل يقدم دائما بطريقة ملتبسة . ولما كان هذا المتلقى لا يتميز دائما بالمقدر الكافي من

(٢٥) جارثيا بيرو . المصدر السابق . ص ١١١

الذكاء والخيال والمراس الفنى فانه سرعان ما يشعر بأنه خارج اللعبة الدلالية ، وأن الخطاب الشعري ليس موجها له . مما يؤدي الى انحصار رقعة الجمهور في مجموعة الفنانين القادرين على تنمية الايحاءات والاسهام في خلقها . وبهذا نصل الى مظهر واضح تتجلى فيه الفردية الفنية بشكل بارز ، ويصبح من الضروري البحث عن بقية معالمها في خواص اللغة الشعرية ذاتها ، وقدرتها على اثارة الاستجابات الجمالية في ظروف ثقافية خاصة : مما تتولى البحوث الاسلوبية النقدية عرضه بطرق تقنية محددة (٢٦) .

وكما كانت التعبيرية الألمانية بالأمس القريب . خاصة في الفنون التشكيلية ، ايدانا بالانتقال الى المرحلة «الكوبية» والعبور منها الى «التجريدية» فان الصدائى الشعرية في الحركات الطليعية العالمية كلها قد تجاوزت مرحلة التركيز على الايقاع الموسيقى في الدوال والتلوين الانفعالى للمدلولات ، لتتویر وسائل التعبير في نفس الاتجاه التجريدى المتباعد عن التماسك المنطقى والنحوية التقليدية ، والذي يعلن قطيعة حادة مع النزوع الرومانسى ، ويترك جماليات المباشر الماثلة في المزج التعبيري المنبثق من أعماق التجربة المعاشة ليدخل في دائرة التجريد الجريء ، مختبرا مجموعات البدائل الرمزية التى تخف درجة شفافيته حتى تصل الى تقديم شبكة معقدة من الدوال ، ترمز بشكل أيقونى لمدلولات بعيدة عما كانت تحملها الكلمات الطبيعية . مما يؤدي في نهاية الامر الى تفريغ التعبير من طاقته في استارة نكهة التجربة المشار اليها تخييليا في الواقع وتوغله في منطقة التجريد .

وقد اتسمت هذه «الاساليب التجريدية» بخاصية جوهرية هي تزايد العناصر اللامعقولة ، المستعصية على الفهم المباشر فيها ، مما يجعلها تختلف جذريا عما كانت عليه الأساليب التعبيرية السابقة . فهناك ، كان بوسعنا أن نرقب الموضوع المحورى للقصيدة وقد استقطب حوله بطريقة ملموسة شحناته العاطفية في تجلياتها التصويرية ، فهو الذى يضمن هيكل النص وينسج حوله مختلف الدوائر التعبيرية . أما الشعر التجريدى فيتميز أساسا بتحطيم الموضوع . هذا التحطيم الذى يفضى الى تشذره وغيبته . وربما أطلق بديلا عنه لونا من الاحساس المبهم ، أو الانفعال الخفيف الذى يبحث عما يتشبا فيه . يطوف على مشاهد مادية ، أو فلذات موضوعية مشتتة تحتضن طرفا من أثره أو رذاذا يسيرا من عبقه . عندئذ تصبح الشاعر الضبابية وحدها هي «عمود الدخان» الذى تلتف حوله القصيدة . وحينما يجتهد القارئ الذى تعود على القبض بيده على متكأ مادي يستند اليه في

صعوده ، لا يجد سوى هذا العمود الدخاني الذي يوشك أن يتركه كي يسقط في فراغ القصيدة .

السؤال الذي يتبادر الى ذهن قارئ الشعر التجريدي عادة هو : ما هي الحكاية ؟ وذلك لأن القصيدة التعبيرية قد عودت متلقيها على أن تحمل في طياتها مؤشرات السياق التي كان الشعراء الأقدمون يوجزونها في كلمات سابقة عليها مثل «قال يمدح» أو «قال وقد مر ببستان» أو «قال ردا على هدية» الخ . ووضعت القصيدة التعبيرية هذه المؤشرات في عنوانها تارة ، وفي ذكر طرف من الأحداث أو الأشخاص تارة أخرى ؛ بحيث يستطيع المتلقي دائما أن يبني في تصوره دلائل الموضوع الذي تشير إليه بشكل ما . وإذا كان هذا «الذكر» ليس حالة واحدة ، بل يتراوح بين الوضوح الفج والالتباس الشيق ، بين الوحدة والتعدد ، ومختلف درجات الخفة الآخذة في التكاثف والتماسك الناشب في جذور التشئت ، لكنه يظل ذكرا على أية حال ، فإذا ما وجدنا القصيدة وقد انتقلت نوعيا الى تقنيات التجريد ألفيناها حريصة على الاضمار : عندئذ لا يقصح العنوان عن شيء محدد ، ولا تفضي الاشارات الى موضوع موحد يمثل تيارا يمسك أطراف النص ، بيد أن هذا الاضمار بدوره لا يصل الى الحذف النهائي ، لا يمكن أن يكون غيبة تامة . انه يتراوح بدوره في مستويات عديدة فالإشارات متضاربة في الظاهر ، والعلاقات مختلفة الكثافة . لكن يظل «اضمار الحكاية» السمة المميزة الواضحة للقصيدة التجريدية الحديثة . ويظل القارئ العادي الذي تعود على شعرية الذكر يتساءل عن الموضوع . وبدلا من أن يحاول اجتهاد نفسه في اكتشاف حكاية بديلة تكمن تحت السطح المشتت يغضب من الشعر ويهجره . وقد كان يوسعه مع قدر من الأناة وإعادة القراءة وبناء الشواهد من مواقعها الخفية أن يألف الاتهام ويتمرس على تجاوزه . ويصبح كما يقول أحد النقاد الأسلوبيين كمن دخل الى إحدى دور السينما بعد بداية العرض فأخذ يلتفت حوله ليسأل من يجلس بجواره عما حدث ، لكنه يمسك نفسه ويجتهد في التقاط الخيوط ، ويتجاوز بذلك موقف «الذي وصل متأخرا» . وبهذا فان الفارق بين الأنواع الأسلوبية لا يعتمد على طبيعة التكوين النصي فحسب . بل تدخل فيه درجة كفاءة التلقي وقدرة القارئ على تعويض الوقائع المضمرة وتخيل الابنية العميقة للقصيدة مما يندرج في نظرية التوصيل . إذ يظل بوسع المتلقي اليقظ أن يلتقط بحدسه ولو بشكل مبهم ، ما يريد الشاعر أن ينقثه من مظاهر الانفعال البديلة للحكاية ، ولو كان ذلك بطريقة ضمنية لا منطقية . من هنا نجد أن عملية تحطيم الموضوع في الشعر التجريدي ، مثل غيبة المحاكاة في الرسم تعتبر ظاهرة للفردية المهيمنة على الفن الحديث . فاحساس الشاعر المعاصر بذاته أشد وطأة - فيما يبدو - مما كان عليه الرومانسيون ، لكنه لا يعرض نفسه بسذاجة ووضوح مثلهم ، بل ينحو الى اصطناع الأقنعة والتراءى خلف الضمائر العديدة



المراوغة . فالشاعر بالرغم من أنه لا يزال يتحدث عن نفسه ، ربما بأكثر مما كان يفعل في أى وقت مضى ، لا يفعل هذا الآن بشكل مباشر برىء . لقد عرف كيف يبحث عن محور موضوعى متشذر ، كى يقيمه على مسافة مضبوطة من فرديته المفرطة ، هذا المحور يتكون عادة من أمشاج مشتتة فى الظاهر ، وان كان يجمعها فى حقيقة الأمر أنها كلها مجرد «ترميز لمعالمه» ، والمهم فى جميع الاحوال هو انفعاله الذى يظل ماثلاً باستمرار وممسكاً للنص من الوقوع ، مهما كانت الأقنعة التى يتوارى خلفها كثيفة او معتمة .

وهناك خواص أسلوبية تقنية عديدة يتميز بها هذان النوعان من الشعرية التعبيرية والتجريدية نرجى الحديث عنها حتى ترد فى سياقها الطبيعى عند تحليل نماذجها الشعرية . حتى لا تتحول الى فروض متعسفة نبحت لها عن شواهد مصطنعة . ونكتفى الآن بخطورة اجرائية أخيرة تتمثل فى طرح بقية هذا التصور المبدئى للخطوط الرئيسية فى الأساليب الشعرية العربية المعاصرة . وان كنا قد لاحظنا أن التقسيم الاول النوعى ليس قاصراً على الشعرية العربية ، بل يمثل اتجاهات ابداعية عامة ، مرتبطة بفلسفة العصر ومنظومة التصور الشامل فيه فان التنويعات الفرعية ربما كانت استجابة أدق لخواص الثقافة العربية المائزة وما تحفره الذاكرة المبدعة من مسارات تتفاعل مع الواقع بكل مكوناته وآليات نموه الدائب .

وينبغى أن نلاحظ أن التيار التعبيرى لم يبدأ - بطبيعة الامر - فى منتصف هذا القرن فى الحقبة المعاصرة . وانما يمتد بتجليات مختلفة فى الشعر العربى منذ مطلع فترة النهضة والاحياء على الأقل ، وأن بوسعنا أن نشير بايجاز الى فرعين منه على وجه الخصوص ، لأنهما لا يزالان يشغلان مساحة - وان تكن محدودة الفعالية - فى فضاء الابداع اليوم ، الا أنهما ينتظران التصنيف . وهما «الأسلوب الخطابى» الذى يتبلور حول النزعة الموسيقية الرنانة وغلبة الاتجاه العاطفى الجماعى ، وايتار المبالغة المثيرة . و «الاسلوب الغنائى المهموس» الذى انبثق فى الشعر الوجدانى ليتوازن مع النوع الاول . وتميز بسيطرة النغم الشجى عليه ، وطغيان النزعة الذاتية فيه ، وجنوحه الى اجترار الصدق فى التعبير عن التجربة . وقد دلت المؤشرات النقدية على أن هذين النوعين يستأثران بقابلية كثير من القراء ، وان كانا قد أصبحا هامشين الى درجة كبيرة ، حيث أخذت التنويعات الاسلوبية الجديدة تحتل بؤرة الابداع فى التعبير عن الوعى الجمالى بالفكر الشعري .

والفرضية النظرية التى يطرحها هذا البحث تمهيدا لاختبارها تجريبيا تقترح توزيع الأساليب التعبيرية فى الشعر العربى المعاصر وجدولتها طبقاً لدرجات القيم الشعرية المشار اليها فى أربعة تنويعات أسلوبية نختار لها الأسماء الاصطلاحية التالية :

- ١ - «الاسلوب الحسى» وتتحقق فيه نسبيا أعلى درجة في الايقاع المتصل بالاطار والتكوين . كما يتميز بدرجة نحوية عالية يقابلها انخفاض ملموس في درجتى الكثافة النوعية والتشئت . ويمكن أن نمثل له مبدئيا بالجزء الأكبر من انتاج «نزار قباني» الذى يتمتع تبعا لذلك بمعدل مقروئية عالية، ويرث هذه الملامح عن بعض شعراء الجيل السابق عليه خاصة «الياس أبو شبة» . ويمضى معه في الاتجاه ذاته - بتنوعات يسيرة - عدد آخر من الشعراء المعاصرين .
  - ٢ - «الاسلوب الحيوى» هو يتركز على حرارة التجربة المباشرة المعاشة . لكنه يوسع المسافة بين الدال والمدلول نسبيا لتشمل بقية القيم الحيوية ومع أنه ينمى درجات الايقاع الداخلى بطريقة أوضح فهو يعمد الى الكسر اليسير لدرجة النحوية ويطمح الى بلوغ مستوى جيد من الكثافة والتنويع دون أن يقع فى التشئت . ويستخدم أقنعة تراثية وأسطورية تحتفظ بكل طاقتها التعبيرية . وقد يميل الى الاصطباغ بمسحة ملحمة بارزة . ويمثل هذا الاسلوب الذى يتمتع بمقروئية عالية متميزة نوعيا شعر بدر شاكر السياب فى جملة ، وأمل دنقل ، وأحمد عبد المعطى حجازى وغيرهم من الشعراء المعاصرين على اختلاف فى درجة الحيوية والفروق المائزة .
  - ٣ - «الاسلوب الدرامى» ويتجلى فيه أساسا تعدد الأصوات والمستويات اللغوية ، وترتفع درجة الكثافة نتيجة لغلبة التوتر والحوارية فيه . ومع اجتراحه لمغامرة التجربة الكشفية الى جانب التجارب الحيوية المثيرة الا أنه يتميز بنسبة تشئت أوضح دون أن يخرج عن الاطار التعبيرى . ويمثله فى تقديرى شعر صلاح عبد الصبور فى جملة ، ومحمود درويش فى بعض مراحل و عدد آخر من شباب المبدعين العرب .
  - ٤ - «الاسلوب الرؤيوى» وتنحو فيه التجربة الحسية الى التوارى خلف طابع الأمثلة الكلية ، مما يؤدى الى امتداد الرموز فى تحليلات عديدة ويفتر الايقاع الخارجى بشكل واضح ، ولا تنهض فيه أصوات مضادة بل تأخذ الأقنعة فى التعدد ، ويمضى فى اتجاه مزيد من الكثافة والتشئت مع التناقض البين لدرجة النحوية . وتنحو شبكة الصور لنسج غلاف يشف عن رؤى كلية بارزة . ويمثله شعر عبد الوهاب البياتى فى جملة و خليل حاوى ، وجزء هام من شعر سعدى يوسف وعلى الشرقاوى وغيره من الشعراء المعاصرين .
- ويلاحظ أن توصيف هذه الاساليب يحاول أن يقارب الشعر ذاته ، لأن تجربة كل شاعر تحتمل العبور من منطقة تعبيرية الى أخرى بنسب متفاوتة ، كما يتجلى

ذلك مثلاً عند محمود درويش الذى انتقل فى الأعوام الاخيرة فيما يبدو الى الشعر الرؤيوى ، بينما كانت بداياته قريبة من عتبة الحسية المباشرة . كما نجد أن نزار قباني بدوره شارف الاسلوب الدرامى فى بعض قصائده السياسية وأخذ يقترب من منطقة الرؤيا فى انتاجه الاخير ، وان كانت البؤرة المستقطبة لشعره مازال تقع فى المنطقة الحسية . كما نلاحظ أن توزيع درجات الشعرية على هذه التنوعات التعبيرية لا يتحقق بطريقة آلية ، بل غالباً ما تتضارب المؤشرات مما لا يكشف عنه سوى التحليل التجريبي للنماذج . أما مجموعة الاساليب التجريدية - وهى تنبثق فى تقديرى عند تجاوز الحد الوسط فى درجات السلم الشعرى ابتداء من الايقاع الى التجريد - فتتقسم مبدئياً الى نوعين :

١ - «التجريد الكونى» وتتضاءل فيه درجات الايقاع والنحوية الى حد كبير ، مع التزايد المدهش لدرجتي الكثافة والتشتت ، ومحاولة استيعاب التجربة الوجودية الكونية باستخدام بعض التقنيات السيرالية والصوفية الدنيوية . ويتدطم فيه الموضوع وترتفع درجة الصورية اللامعقولة . ويمثله أساساً شعر «أدونيس» فى جملة مع كوكبة أخرى من الشعراء المعاصرين بالانتقال اليه مثل قاسم حداد أو البدء به مثل بعض شباب الشعراء .

٢ - «التجريد الاشراقى» وهو يقع أيضاً على خط عرض الاتجاه السابق بالنسبة لسلم الدرجات الشعرية ، مع التباس أوضح بالنزوع الصوفى الميتافيزيقى والامتزاج بمعالم وجودية تختلط فيها الاصوات المشتبكة والرؤى المبهمة ، مع نزوع روحى مشرقى يبارز يعمد الى التغريب فى التراث الفلسفى بدلا من التغريب فى التراث العالمى . ويمثله عفيفى مطر وسعدى فى مرحلته الاخيرة وغيرهم من الشعراء العرب المعاصرين .

أما تسكين بقية الشعراء المعاصرين فى أحد هذه الاساليب التعبيرية أو التجريدية ، خاصة من الشعراء «قصيدة النثر» حيث تقوم غيبة الايقاع الخارجى بدور مهين على بقية مؤشرات السلم الشعرى فان التحليل الاسلوبى التجريبي هو الذى يكشف عملياً عن مدى اتساع هذه التنوعات لهم ، أو ضرورة اقتراح مواقع جديدة تدخل فى جملتها فى هذا الاطار العام الذى ينبغى أن يتسم بالمرونة وقابلية التعديل ، مما يقتضى إعادة الجدولة عند كل مرحلة بطريقة ديناميكية . لا يتصلب فيها نموذج الواقع حيال تحولاته الدائبة . ولا يفتننا ما يبدو ظاهرياً من تماسك المنظور عن خاصية التعدد الجوهرية فى مادة الشعر ورؤيته ، مهما تذرعنا بروح المنهج العلمى وحاولنا التشبث بمنطقة الشكلى .

دكتور صلاح فضل

## كلية دار العلوم والدراسات الأندلسية

كلية دار العلوم - اليوم ومنذ عام ١٩٤٦ - كلية من كليات جامعة القاهرة ، تهتم بدراسات اللغة العربية وأدبها والدراسات الإسلامية .. أى أنها في عام ١٩٩٦ سوف يكون قد مضى على تبيعتها لجامعة القاهرة نصف قرن ..

ولكن تاريخ الكلية أقدم من السنة التى ضمت فيها الى جامعة القاهرة .. فقد كانت بدايتها سنة ١٨٧١ ، حين أنشأ على مبارك باشا - رئيس ديوان المدارس في عهد اسماعيل باشا - قاعة للمحاضرات ملحقة بدار الكتب التى أنشأها في السنة نفسها ، وعمل على أن تكون هذه القاعة للمحاضرات العامة في العلوم العربية والدينية والرياضية والطبيعية .. ثم رأى أن تكون هذه المحاضرات العامة فرصة يفيد منها عدد ممن يعدون ليكونوا معلمين للغة العربية وأدبها والدراسات الإسلامية في المدارس المصرية ، التى افتتح على مبارك عددا كبيرا منها في ذاك العهد .. فتم اختيار بعض طلبة الأزهر لى يلتحقوا بهذه المؤسسة العلمية الوليدة ، والتى سميت «دار العلوم» ، وكلف هؤلاء اطلاب بحضور دروس خاصة في العلوم اللغوية والشرعية ، وترك لهم حرية الاختيار في حضور المحاضرات العامة التى تلقى في العلوم الأخرى مثل الرياضة والطبيعة والهندسة ..

ورويدا رويدا ازداد عدد الطلاب من جانب ، وتحددت طبيعة القاء الدروس في دار العلوم من جانب آخر ؛ لى تبلى احتياجات المدارس الجديدة ؛ حتى أصبحت دار العلوم مدرسة عالية تابعة لوزارة التعليم . ومتخصصة أساسا في تخريج معلمين مستنيرين يسدون حاجة الوزارة في مجال اللغة العربية والدراسات الإسلامية ..

وخلال سنوات التطور لم تتغير الرسالة الرئيسية لدار العلوم ، وان تغيرت نوعية الطلاب الذين يلتحقون بها ، كما تطورت وتعادت عدة مرات مجموعة المواد الدراسية التى يدرسها طلابها ، كذلك انتقلت من مكان الى مكان ، حتى استقرت في مكانها الذى ظلت به أطول سنوات عمرها . وهو مبناها الشهير بحى المنيرة بالقاهرة ، الذى انتقلت منه سنة ١٩٧٩ الى مبناها الحالى بحرم جامعة القاهرة .

أما نوعية الطلاب الملتحقين بدار العلوم ، فقد كانوا أول الأمر يختارون من طلبة الأزهر ، وفي فترة أخرى كانوا يعدون في مدرسة ثانوية خاصة تسمى «تجهيزية دار العلوم» ، ثم ألغيت هذه المدرسة وعادت دار العلوم الى اختيار طلبتها من حملة الشهادة الثانوية الأزهرية ، وأخيرا فتحت دار العلوم أبوابها لحملة الشهادة الثانوية العامة من الطلاب سنة ١٩٥٣ . ثم قبلت سنة ١٩٥٤ حملة الثانوية العامة من الطالبات . وأخذ عدد هذا النوع من طلاب وطالبات يتزايد عاما بعد عام ، حتى أصبحت له الغالبية العظمى بين الدارسين في هذه الكلية . التي يتجاوز عدد طلابها الآن عشرة آلاف ، معظمهم ممن يحملون الثانوية العامة ، وأقلهم من حملة الثانوية الأزهرية .

وكما أشرنا من قبل ، ظلت دار العلوم مدرسة عالية تابعة لوزارة التعليم (التي كانت تسمى وزارة المعارف) ثم رُئي تدعيمها واثاحة فرص أكبر أمامها ، فضمت الى جامعة القاهرة سنة ١٩٤٦ (وكانت تسمى جامعة فؤاد الاول) واحتفظت دار العلوم باسمها التاريخي مسبقا بكلمة كلية ، عي أن يفهم أن المقصود بالعلوم هو العلوم العربية والاسلامية وليس العلوم بالمعنى الذي تقصده كلمة «ساينس» .

ومنذ ضمت دار العلوم الى جامعة القاهرة اتجهت أكثر الى الطريق الأكاديمي الذي يهتم بالبحث والتخصص والدراسات العليا ؛ فتضاعف عدد المبعوثين من أبنائها الى الخارج لتكوين كوادر علمية وهيئات تدريس أدق تخصصا وأعظم تفتحا وأوفر معرفة ، وأوسع اطلاعا على الحياة العلمية في البلاد الأكثر تقدما . كما نشأ قسم الدراسات العليا في الكلية ، الذي يدرس فيه المتخرجون المتفوقون لنيل درجة الماجستير ثم درجة الدكتوراه .. وقبل ذلك نظمت الدراسة في مرحلة الليسانس تنظيما أكثر دقة وأعمق تخصصا . فأصبحت الكلية تضم أقساما للدراسات العربية ، وأخرى للدراسات الاسلامية . أما الأقسام العربية ، فهي : قسم النحو والصرف والعروض ، وقسم علم اللغة واللغات السامية والشرقية . وقسم الدراسات الأدبية ، وقسم البلاغة والنقد والأدب المقارن ؛ وأما أقسام الدراسات الاسلامية ، فهي : قسم الشريعة الاسلامية ، وقسم الفلسفة الاسلامية ، وقسم التاريخ والحضارة الاسلامية .. وهذه الأقسام كلها تشارك في اعداد كل طالب وطالبة في الكلية ، وفق منهج منسق يضم كل فروع الدراسات اللغوية وكل فروع الدراسات الاسلامية ويعلمها للطلاب والطالبات في مرحلة الليسانس ، ليخرج ابن هذه الكلية جامعا بين المعارف اللغوية والاسلامية ممثلا لشخصية علمية تحتاجها الحياة الأكاديمية والثقافية في بلادنا . وهي الشخصية التي كان من أبرز رموزها طه حسين وأحمد أمين وأمين الخولي ، وإبراهيم سلامة وعلى عبد الواحد وإفي ومهدى علام ، وغير هؤلاء من الرواد الذين أدوا دورهم كاملا معتمدين على هذا الجمع الشاق - والضروري للبعض على الأقل - بين المعرفة العربية الواسعة

والمعرفة الاسلامية المستنيرة .. واذا كان التخصص لا يظهر في مرحلة الليسانس، فانه يظهر في مرحلة الدراسات العليا ، والاعداد لنيل درجة الماجستير ثم الدكتوراه . ففي هذه المرحلة يختار الدارس قسما واحدا من الاقسام السبعة التي تمثل أقسام الكلية ، ويقوم الاختيار - أو يشترط في قبوله - تفوق طالب الدراسات العليا في الفرع الذي يريد التخصص فيه . فاذا كان طالب الليسانس يجمع في دراسته بين معطيات كل أقسام الكلية ، فطالب الدراسات العليا يتجه الى فرع واحد من الفروع اللغوية أو الاسلامية .. بل ان التخصص في فرع واحد يقتضى في مرحلة اعداد رسالة للماجستير أو الدكتوراه، أن يضيق هذا التخصص ويتعمق ليكون في مجال محدود من المجالات التي يعمل فيها القسم المختص ؛ فمثلا في قسم الدراسات الادبية يتجه البعض الى الدراسات المتصلة بالاندلس ، بل الى موضوع محدد من الموضوعات الادبية الاندلسية .. وهكذا يفعل في كل الاقسام ، وسوف نرى نماذج من ذلك حين نعرض لما تم في كلية دار العلوم من دراسات اندلسية .

وقد كانت دار العلوم - قبل ضمها الى الجامعة - تهتم بالدراسات الاندلسية بالقدر الذي يحتاجه الطلاب في ذلك الوقت ، فكانت مناهج تدريس الادب العربي تضم تعريفا بالادب الاندلسي بصفة عامة ، وباعتباره جزءا من الادب العربي ، الذي كان في العصر العباسي ، ثم امتد الى عهود الدول والامارات المستقلة عن الخلافة المشرقية .. وفي هذا المناخ ألف أحد أبناء دار العلوم وهو الدكتور أحمد ضيف ، كتابا سماه « بلاغة العرب في الاندلس » جامعا فيه المعالم العامة لهذا الادب ومعرفا ببعض شخصياته ، ومستفيدا من دراسته في فرنسا حين كان مبعوثا بها ، فجاء كتابه ممثلا لأحسن دراسة للادب الاندلسي تمت في ذاك العهد المبكر (١٩٢٤) . أما بقية البحوث والدراسات والمؤلفات ؛ فكانت غالبا كتباً أو مذكرات موجزة تضم فيما تضم تعريفا بالادب الاندلسي ومحاولات أولية للتأريخ له ، لا على أنه أدب مستقل ؛ بل على أنه جزء من الادب في العصر العباسي أو من الادب العربي في عهد الدول والامارات المستقلة .. هذا فيما يتعلق بالدراسات الادبية ، أما بقية الفروع المتصلة بالاندلس ، فلم يظهر اهتمام بها يمثل تأليفا خاصا أو بحثا مستقلا ، وانما كان يعرض تاريخ الاندلس بشكل موجز ضمن التاريخ الاسلامي ، وقد يشار الى بعض اللغويين أو النحويين اشارة عابرة أثناء درس النحو أو اللغة ، وقد يذكر اسم فيلسوف أندلسي أو فقيه من الاندلس دون دراسة كافية له أو تفصيل لمذهبه ، وانما هو واحد من علماء أو فلاسفة المسلمين الذين يتم التعريف بهم ضمن آخرين دون وقفة مستأنفة تربطه ببيئته وتوضح أهم معالم مذهب وتسلكه في السلسلة التي يمثل حلقة فيها مع اخوانه الاندلسيين ..

أما بعد ضم دار العلوم الى جامعة القاهرة ، فقد اختلف الأمر تماما وتطور الى ما هو أفضل بكثير ، وكان حظ الدراسات الاندلسية في هذا التطور حظا موفورا ..

وكان هذا التطور يسلك طريقين ، الأول طريق تنمية الدراسات الاندلسية عن طريق إيفاد مبعوثين إلى إسبانيا يتخصصون في هذه الدراسات ، والطريق الثانى إتاحة الفرصة في مرحلة الدراسات العليا بالكلية لتأصيل الدراسات الاندلسية ، وإنجاز بحوث في فروعها المختلفة ممثلة في رسائل الماجستير والدكتوراه .. أما الطريق الأول فقد بدأ الخطوات الأولى فيه أحمد هيكل ، الذى كان قد أختير معيدا بالكلية بعد تخرجه سنة ١٩٤٨ وكونه أول الحاصلين على ليسانس الكلية في ذلك العام .. بدأ أحمد هيكل الخطوات الأولى حين اختاره الدكتور طه حسين ممثلا لدار العلوم في أول بعثة مصرية توفد للتخصص في إسبانيا - وهى البعثة التى ضمت لطفى عبد البديع ومحمود مكى وعليه العنانى من آداب القاهرة ، ومختار العبادى ومصطفى غارى من آداب الاسكندرية ، وجودة عبد الرحمن هلال من الأزهر ، بالإضافة إلى مجموعة من المتخرجين في كليتى الفنون الجميلة والتطبيقية ، لكى يتخصصوا - أو يتموا دراستهم العليا - في الفنون التشكيلية بإسبانيا . وقد واكب هذا الاختيار انشاء المعهد المصرى للدراسات الإسلامية بمدريد ، الذى أنشأه أيضا طه حسين ، وأراد له أن يكون مركزا أكاديميا للدراسات الاندلسية ، أحياء للتراث ودرسا له وتأليفا حوله . كما أراد أن يكون هؤلاء الشباب الذين اختيروا للتخصص أو اتمام الدراسات العليا في إسبانيا - كوارد علمية أكاديمية يمكن أن يقوم عليها العمل بالمعهد ، أو أن يقوم العمل على البعض ويفاد من الباقي في تنمية الدراسات الاندلسية وتطويرها في مصر .. وكان ذلك كله سنة ١٩٥٠ ( افتتاح المعهد واختيار أول بعثة مصرية رسمية إلى إسبانيا وفيها واحد من أبناء دار العلوم ) .

وأتى أحمد هيكل دراسته الممهدة للدكتوراه مع زملائه المصريين في جامعة مدريد ثم أنجز رسالته للدكتوراه ، وموضوعها : «ابن سهل الأشبيلي - عصره وحياته وشعره» وألحق بالرسالة ملحقا ، هو تحقيق علمى كامل لديوان ابن سهل الأشبيلي .. وكان هذا العمل الذى تم ونال به درجة الدكتوراه أواخر سنة ١٩٥٤ أول إنجاز لدار العلوم عن هذا الطريق - طريق التخصص في إسبانيا .. وتواصلت الخطا في هذا الطريق ، فوفد على إسبانيا بعد عودة الدكتور أحمد هيكل إلى مصر الطاهر مكى ، الذى درس كذلك في جامعة مدريد ما هو مطلوب قبل اعداد رسالة الدكتوراه ثم انجز رسالته للدكتوراه عن «فقهاء الاندلس وأثرهم في الحياة الأدبية والسياسية والثقافية ، حتى وفاة عبد الرحمن الناصر» ونال الدكتور الطاهر مكى درجة الدكتوراه سنة ١٩٦١ .. وتتابعت الخطا من أبناء دار العلوم على طريق التخصص في إسبانيا ؛ فوفد على مدريد صلاح فضل ، وأتم دراسته للدكتوراه بعد أن ناقش رسالته سنة ١٩٧١ ، وكان موضوعها «الدراما عند أنطونيو بورو بيخو (وأظنه اهتم بالدراسات الأدبية الأقرب إلى ميدان الأدب

الاسباني) .. ثم بعث الى اسبانيا عبد الله جمال الدين للتخصص في التاريخ الاندلسي ، وبعد أن أتم الدراسات المطلوبة قبل اعداد الدكتوراه أنجز دراسة عن: «الذخيرة لابن بسام - وصف عام لهذا العمل ، أبوابه وعناوينه المهمة ، مع تقديم المضمون التاريخي لمخطوطة الجزء الثالث» . وقد كان هذا العمل هو الرسالة الصغرى التي قدمت لجامعة غرناطة سنة ١٩٧٤ .. ثم انجز عملاً أكبر هو : «المتين في تاريخ ملوك الطوائف للمؤرخ القرطبي ابن مروان بن حيان ، جمع وتحقيق ودراسة ، مع ترجمة نصوص الى اللغة الاسبانية» . وقد كان هذا العمل هو رسالة عبد الله جمال الدين التي تقدم بها الى جامعة مدريد المركزية لنيل درجة الدكتوراه سنة ١٩٧٨ .

وتلت هذه الخطوات ، خطوات عبد اللطيف عبد الحليم ، الذي بعث من دار العلوم كذلك للدراسة العليا في مدريد ، فأتم الدراسات التمهيدية ، ثم كتب رسالته الصغرى بعنوان : «الابداع والنقد الشعري عند المازني» . ثم رسالته للدكتوراه بعنوان : «دراسة مقارنة للعمل الشعري للعقاد و «أونامونو»» . وبعد ذلك أوفد من دار العلوم شعبان محمد مرسى للتخصص كذلك في اسبانيا ، الذي نال أخيراً درجة الدكتوراه من جامعة مدريد المركزية ، وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان : «المتين لابن حيان القرطبي ، دراسة أسلوبية لنصوصه الواردة في كتاب الذخيرة لابن بسام» ونال الدكتوراه سنة ١٩٩٠ .

وهكذا ، أتم الى الان (سنة ١٩٩٣) ستة من خريجي دار العلوم دراستهم العليا في الجامعات الاسبانية ونالوا درجة الدكتوراه منها . ثم عادوا الى مصر يواصلون عملهم الأكاديمي في مجال الأندلسيات تدريساً وتأليفاً وترجمة وتحقيقاً ، ويتجاوز بعضهم التدريس في مصر الى التدريس في بلاد عربية وإسلامية أخرى ، ويتوالى انتاجهم ويتتابع في تنوع يتراوح بين تحقيق النصوص الأندلسية والترجمة عن الأدب والدراسات الاسبانية مروا بالتأليف في الأدب الأندلسي وتحليل نصوصه ، ودراسة الشخصيات الأندلسية في مجالات الأدب والفكر ، وعرض التاريخ الأندلسي وأهم فتراته ، وإبراز أهم الظواهر الفكرية والأدبية في الأندلس ، والقاء الضوء على العلاقة بين الأدبين العربي والاسباني .. وفي كل الاحوال يمثل هذا الجهد أحد الطريقتين الرئيسيتين اللذين سارت فيهما الدراسات الأندلسية بدار العلوم نحو التطور والنضج والإسهام فيما يمكن تسميته المدرسة المصرية للدراسات الأندلسية .

أما الطريق الثاني وهو طريق الدراسات العليا في دار العلوم لنيل درجتى الماجستير والدكتوراه - فقد تم فيه انجازا أكبر كما وأكثر تنوعاً . وبعضه قد تم تحت إشراف أساتذة من أبناء دار العلوم تخصصوا في اسبانيا . وفيما يلي عرض



دون تعليق لما تم من دراسات في مجال الاندلسيات ، في كلية دار العلوم - قسم الدراسات العليا - وهو ما يمثل الطريق الثاني الذي سلكته دار العلوم في مجال هذه الدراسات .

### أولا في الدراسات الأدبية :

#### (أ) رسائل الماجستير :

- ١ - « ابن زيدون - حياته وأدبه » لعلي عبد العظيم - بإشراف عمر الدسوقي سنة ١٩٥٤
- ٢ - ابن حمديس الصقلي - عصره وحياته وشعره « لسعد اسماعيل شلبي - بإشراف عمر الدسوقي سنة ١٩٦٣
- ٣ - « الشعر في ظل بني عباد بالاندلس » لمحمد مجيد السعيد ، بإشراف أحمد هيكيل سنة ١٩٦٩
- ٤ - « أمية بن أبي الصلت الاندلسي - عصره وحياته وشعره » لعبد الله محمد الهوني ، بإشراف أحمد هيكيل سنة ١٩٧١
- ٥ - « أبو محمد عبد الله بن سارة الشنتريني - حياته وشعره » لحسن أحمد محمد علي ، بإشراف عبد الحكيم بليغ سنة ١٩٧١
- ٦ - « الوطن في الشعر الاندلسي » لعبد الحميد شيحة ، بإشراف الطاهر مكي سنة ١٩٧٥
- ٧ - « ابن خاتمة الاندلسي - حياته وأدبه » لمحمد موسى خيشه ، بإشراف الطاهر مكي سنة ١٩٨٢
- ٨ - « شعر ابن عمار الاندلسي - جمع وتحقيق ودراسة » لمحمد حلمي السيد ، بإشراف الطاهر مكي سنة ١٩٩٠

#### (ب) رسائل الدكتوراه :

- ١ - « البيئة الاندلسية وأثرها في الشعر - عصر ملوك الطوائف » لسعد شلبي ، إشراف عمر الدسوقي سنة ١٩٧٠
- ٢ - « التصوير الفني للحياة الاجتماعية في الشعر الاندلسي » لحسن أحمد محمد علي ، بإشراف عبد الحكيم بليغ سنة ١٩٧٤
- ٣ - « الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالاندلس » لمحمد مجيد السعيد ، بإشراف الطاهر مكي سنة ١٩٧٤
- ٤ - « الموشحات الاندلسية في عهد الموحدين - دراسة فنية » لمحمد موسى خشبة ، بإشراف الطاهر مكي سنة ١٩٨٦

## ثانيا في الدراسات اللغوية :

### (أ) رسائل الماجستير :

- ١ - «موقف ابن مضاء من مدارس النحاة في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة»  
لمحمد فرج عيد بإشراف تمام حسان سنة ١٩٦٣
- ٢ - « المغرب في النحو العربي لابن عصفور الاشبيلي » ليعقوب يوسف الغنيم  
بإشراف عبد السلام هارون سنة ١٩٧٠
- ٣ - «أبو علي الشلوبيني وأثره في الدراسات النحوية» لنصر الدين أحمد شوقي،  
بإشراف عبد السلام هارون سنة ١٩٧١
- ٤ - «التوطئة لأبي علي الشلوبيني - دراسة وتحقيق» ليوسف أحمد المطوع ،  
بإشراف تمام حسان سنة ١٩٧٢
- ٥ - «خصائص مذهب الاندلس النحوي في القرن السابع الهجري» لعبد القادر  
رحيم الهيثمي ، بإشراف أمين السيد سنة ١٩٧٥

### (ب) رسائل الدكتوراه :

- ١ - « الاتجاهات النحوية في الاندلس وأثرها في تطور النحو » لأمين السيد ،  
بإشراف عبد السلام هارون سنة ١٩٦٤
- ٢ - « ابن عصفور النحوي - آثاره ومنهجه وآراؤه » ليوسف الغنيم ، بإشراف  
أمين السيد سنة ١٩٨٠
- ٣ - « ابن حزم لغويا » ليوسف يعقوب الفلاحى ، بإشراف عبد الصبور شاهين  
سنة ١٩٨٠

## ثالثا في البلاغة والنقد :

### (أ) رسائل الماجستير :

- ١ - « موشحات ابن بقی التطیلی وخصائصها الفنية » لعبدنان محمد ال طعمة ،  
بإشراف محمود الربيعي
- ٢ - « البلاغة عند أبي حيان الاندلسي في تفسيره البحر المحيط » ، لذكريا  
سعيد على ، بإشراف محمود الربيعي

## رابعا في التاريخ :

### (أ) رسائل الماجستير :

- ١ - « الجيش في عهدي المرابطين والموحدين » لمحمد محمد ابراهيم زغروت  
بإشراف علي حبيبة سنة ١٩٨٢

- ٢ - « العلماء في الدولة الإسلامية بالاندلس وأثرهم في السياسة والحضارة »  
لأحمد زكي بن حجاج ، بإشراف إبراهيم العدوي سنة ١٩٨٥
- ٣ - « لسان ابن الخطيب وابن خلدون » دراسة تاريخية مقارنة لأبراج المفراوي  
بإشراف حسن علي حسن سنة ١٩٨٨
- ٤ - « الجيش في عهد الأمويين المشاركة في بلاد المغرب والاندلس » لعبد المذم  
عبد الله المؤذن بإشراف حسن علي حسن سنة ١٩٨٨
- ٥ - « الحياة الاجتماعية والثقافية في قرطبة في القرن الرابع الهجري » لسلوى  
عبد الخالق علي بإشراف حسن علي حسن سنة ١٩٨٩
- ٦ - « ابن عبد البر القرطبي مؤرخا » لليث سعود جاسم بإشراف أحمد  
شليبي سنة ١٩٨٤

(ب) رسائل الدكتوراه :

- ١ - « ابن حزم الاندلسي مؤرخا » لعبد الحليم عبد الفتاح ، بإشراف أحمد  
شليبي سنة ١٩٧٧
- ٢ - « العلاقات بين المغرب والاندلس من الفتح الى قيام الدولة الفاطمية  
بالمغرب » لعبد المرحي محمد عطوة ، بإشراف أحمد شليبي سنة ١٩٨٨

**خامسا في الفلسفة :**

(أ) رسائل الماجستير :

- ١ - « الحب الالهي عند محيي الدين بن عربي » لمنشأوي عبد الرحمن اسماعيل،  
بإشراف مصطفى حلمي سنة ١٩٨٣
- ٢ - « المنهج الظاهري في العقائد عند ابن حزم » لسعيد بن كروم ، بإشراف  
عبد المقصود عبد الغني سنة ١٩٨٦

(ب) رسائل الدكتوراه :

- ١ - « الولاية عند محيي الدين بن عربي » لعبد الحميد مذكور ، بإشراف كمال  
جعفر سنة ١٩٨٠
- ٢ - « ابن رشد وابن عربي » لمحمد عبد الله الشرقاوي ، بإشراف كمال جعفر  
سنة ١٩٨١

## سادسا فى الشريعة :

(أ) رسائل الماجستير :

- ١ - « القاضى أبو الوليد الباجى وأثره فى أصول الفقه وفروعه » لصالح الدين عبد العزيز ، بإشراف عبد الله شحاته
- ٢ - القرطبى ومنهجه فى التفسير « ليويسف عبد الرحمن الفرث ، بإشراف عبد العظيم معانى سنة ١٩٧٨
- ٣ -- « الفكر الفقهي عند ابن حزم الظاهري » لابراهيم محمد عبد الرحيم ، بإشراف عبد المجيد محمود سنة ١٩٨١

وهكذا أنجزت الدراسات العليا بدار العلوم الى الآن (سنة ١٩٩٣) سبعة وثلاثين رسالة جامعية فى ميدان الدراسات الاندلسية ، منها أربع عشرة رسالة فى الدراسات الأدبية ( من بينها اثنتان فى قسم البلاغة والنقد ) وهذه الرسائل ما بين ماجستير ودكتوراه .. وهذا الكم من الرسائل يمثل من غير شك اهتماما كبيرا بالدراسات الاندلسية فى كل الفروع ، الأدبية واللغوية والاسلامية ، من فلسفة وتاريخ وحضارة وشريعة . وبهذا يتضح دور كلية واحدة من كليات مصر فى ميدان الدراسات الاندلسية ، التى تهتم بها الجامعات المختلفة فى مصر ، وخاصة جامعات القاهرة والاسكندرية وعين شمس .. وحصاد المشتغلين بالدراسات الاندلسية فى هذه الجامعات يمثل أهم الجهود المصرية فى الدراسات الاندلسية .. وأرجوا أن يتم على أيدي بعض الزملاء فى الكليات المختلفة عرض لما أنجز من دراسات أندلسية فى كل كلية ، على الوجه الذى عرضته هذه الصفحات ، حتى يتم التعرف بشكل واضح على انجاز كل كلية وكل جامعة ، ثم يتم التعرف آخر الامر على انجاز المدرسة المصرية فى الدراسات الاندلسية ، فى المجال الأكاديمي الممثل فى رسائل الماجستير والدكتوراه ، وهو المجال الذى اقتصر على ايضاحه فى دار العلوم هذه الصفحات ، مرجئة الحديث عن الانتاج الزائد على رسائل الماجستير والدكتوراه الى مناسبة أخرى .. والحق أن هذا الانتاج الزائد - وخاصة ما قام به من أتموا دراستهم فى اسبانيا - انتاج غزير ومتعدد المجالات ، يتنوع - كما سبق أن قلنا - بين التحقيق للنصوص وتحليلها والتأليف فى تاريخ الادب ودراسة الشخصيات ، وعرض التاريخ ورصد الظواهر ، ثم الترجمة عن الاسبانية فى مجال الدراسات ، وفى مجال الابداع الشعري والقصصى والمسرحى .. بل يتجاوز ذلك كله الى الترجمة عن الفرنسية والانجليزية فى مجال الدراسات الاندلسية .. وذلك كله يحتاج الى حديث آخر .

الدكتور أحمد هيكال



# التأثير المتبادل بين الاسكندرية والمغرب

## Influencias mutuas entre Alejandría y El Magreb

في القرن الرابع قبل الميلاد ، قام الاسكندر الاكبر المقدوني (٣٥٦ - ٣٢٣ ق.م) بأول محاولة لاقامة دولة واحدة تشمل أقاليم أوروبا وآسيا وإفريقيا ، وتمتد من مقدونيا غربا الى الهند شرقا . ولم يكتف الاسكندر بهذا التوحيد السياسى ، بل اتخذ وسائل أخرى لتوحيد العناصر البشرية في هذه المنطقة من العالم ، مثل احترام أديانها ، والصلاة في معابدها ، وتأسيس عدد كبير من المدن الجديدة التى عرفت باسم « الاسكندريات » ، نسبة لاسمه ، ويقدر عددها بنحو سبع وعشرين مدينة ، بعضها في بلخ وصغديانا ، وفي أسفل القوقاز ثم في مصر .

وكان هدفه من وراء ذلك هو اختلاط السكان الأصليين بالجاليات اليونانية ، كى ينشأ من هذا المزيج ثقافة جديدة ، تستمد أصولها من الحضارات السابقة . وهكذا صارت الاسكندريات بمثابة بوتقات علمية لنشر هذه الثقافة الجديدة . وقد حرص الاسكندر على تطبيق هذه المبادرة على نفسه ليكون قدوة لغيره ، فتزوج الأميرة روكسانا الفارسية ، وأمر قواده أن يفعلوا مثله .

وعلى الرغم من أن دولة الاسكندر لم تلق نجاحا سياسيا بعد وفاته ، اذ تفككت الى دول متفرقة بين قواده . الا أن الحركة العلمية التى كان ينشدها استمرت وازدهرت من بعده ، وهى التى اشتهرت باسم العصر الهلنستى تميزا لها عن العصر الهلينى الذى ساد اليونان قبل عصر الاسكندر .

ومن أشهر المراكز الهلنستية الجديدة ، مدينة الاسكندرية المصرية بمكتبتها ومدرستها العلمية التى كانت مزيجا من كل هذه الحضارات السابقة الشرقية والغربية ، ولاسيما الحضارة الاغريقية والحضارة المصرية القديمة .

أسس الاسكندر مدينة الاسكندرية سنة ٣٢١ ق.م في نفس البقعة التى كانت تحتلها بلدة راقوده أو رع قدت الفرعونية على ساحل البحر المتوسط . وكانت تقع أمامها جزيرة فاروس التى أشار اليها هوميروس قبل الاسكندر بخمسة قرون . ولقد اهتم الاسكندر ببناء جسر Heptastadium بين راقوده وفاروس نشأ عنه ميناءان للاسكندرية وهما : الميناء الشرقى الرئيسى Portus Magnus والميناء الغربى Eunostos أى العود السعيد .

ولم تلبث الاسكندرية أن نمت وازدهرت وصارت عاصمة لمصر في عهد البطلمة والرومان ، كما استطاعت بفضل موقعها الجغرافي الفريد أن ترتبط ارتباطا وثيقا ببلاد البحر الابيض المتوسط الى درجة أن الرومان نظروا اليها ككيان خاص الى جانب مصر ، فوصفوها بقولهم : *Alejadria ad Aegyptum* أي الاسكندرية المتاخمة لمصر أو القريبة من مصر . وهو وصف صادق ظلت الاسكندرية تتميز به الى عصورنا الحديثة (١) .

هذا الوضع السياسي والجغرافي لمدينة الاسكندرية ، قد فرض عليها أن تكون مدينة حصينة تعتمد على نفسها وعلى قوة أسوارها وقلاعها فضلا عن الامدادات التي قد تصلها من الرومان والبيزنطيين من بعدهم .

وحينما فتح العرب مصر وبلغوا مدينة الاسكندرية . هالتهم قوة أسوارها وحصونها لدرجة أن القائد عمرو بن العاص صلى يومئذ بجيوش المسلمين صلاة الخوف (٢) طالبا من الله أن يعينه على فتحها إذ كانت بها حصون مبنية لا ترام ، حصن دون حصن ، على حد قول ابن عبد الحكم (٣) .

وبعد أن استولى على الاسكندرية سنة ٢١ هـ / ٦٤٢ م . راعهم ما شاهدوه فيها من دور وقصور محكمة البناء ، مفروشة بالرخام الملون ، وفي كل دار حمام خاص بها . هذا الى جانب اتساع شوارعها وكثرة محلات البقولات فيها ، لدرجة أن عمرو بن العاص فكر في اتخاذها حاضرة لمصر كما كانت من قبل ، وهم أن يسكنها هو وجنوده ، لوفرة المساكن الخالية بعد أن غادرها الروم ، وقال عبارته المشهورة «منازل قد كفيناها» وكتب الى الخليفة عمر بن الخطاب يستأذنه في ذلك ، ولكن عمر

(١) مثال ذلك أن الاسكندرية في بداية عصر محمد علي باشا كانت خارجة عن دائرة نفوذه وتتبع رأسا للنفوذ العثماني في الأستانة . ولم يتمكن محمد علي من فرض نفوذه عليها الا بعد القضاء على حملة فريزر الانجليزية على رشيد سنة ١٩٠٧ . أما من الناحية الجغرافية فيلاحظ أن اتصال الاسكندرية بالعواصم الداخلية مثل القسطنطينية أو القاهرة كان لا يتم الا عن الطريق الصحراوي وهو طريق طويل شاق ومتعب أو عن الطريق الزراعي وهو طريق يتعذر المرور فيه وقت فيضان النيل لامتلائه بالأوحال والطين مما يحول دون ارسال نجدة سريعة اليها ، وهذا هو سبب اعتماد الاسكندرية على نفسها وعلى قوة أسوارها ضد أي خطر خارجي تتعرض له .

(٢) صلاة الخوف أن يتقدم الامام للصلاة بطائفة من الجند ، ويدع الطائفة الاخرى في مواجهة العدو . فيصل الامام ركعة ثم يثبت قائما ويصلون لأنفسهم ركعة ثم يسلمون ويقفون مكان أصحابهم ثم يأتي أصحابهم فيحرمون ويكبرون خلف الامام فيصل بهم الركعة الثانية ثم يتشهد ويسلم ثم يقضون الركعة التي فاتتهم وينصرفون . هكذا يفعل في صلاة الفرائض كلها الا المغرب فإنه يصل بالطائفة الاولى ركعتين وبالثانية ركعة .

راجع ( رسالة أبي زيد القيرواني في أصول الفقه على مذهب الامام مالك بن أنس ص ٩٦ نشر ليون برشيه Bercher ( الجزائر ١٩٦٠ )

(٣) ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب . تحقيق عبد المنعم عامر ص ١٠٩

رفض هذه الفكرة ، وقرر أن تكون العاصمة في موقع الفسطاط عند رأس الدلتا وفي منطقة مصرية صميمية اشتهرت بعواصمها المعروفة مثل منف وعين شمس وبابليون فضلا عن سهولة اتصالها بالجزيرة العربية .

وعلى الرغم من أن مدينة الاسكندرية في العصر الاسلامي قد فقدت مكانتها السياسية كعاصمة لمصر ، الا أنها ظلت محتفظة بسميات موقعها الجغرافي الفريد الذي يربطها برا وبحرا ببلاد المغرب والاندلس . ولذا أطلق عليها اسم « باب المغرب » والمقصود بالمغرب هنا ، المغرب الافريقي والمغرب الاندلسي أيضا . وهذا ما سوف تعنيه كلمة مغرب في هذه المحاضرة أي المغرب والاندلس .

ومنذ بداية هذه الفترة الاسلامية المبكرة ، كانت الاسكندرية هي القاعدة الحربية الكبرى التي خرجت منها الجيوش والأساطيل الاسلامية التي شاركت في فتوحات المغرب والاندلس وجزر البحر المتوسط ، ثم صارت همزة الوصل بين المشرق والمغرب ، والمحطة الرئيسية التي استقبلت واستضافت جموع الوافدين المغاربة من الحجاج والتجار والعلماء والطلبة فضلا عن غزاة البحر والثائرين الذين طردوا من بلادهم كالريفيين من أهل قرطبة وغيرهم . ولاشك أن هذا الاتصال الوثيق بالمغرب قد أعطى الاسكندرية ، دونا عن غيرها من المدن المصرية، طابعا مغربيا لازلنا نلمس آثاره الى اليوم ، مثال ذلك :

معظم أهالي الاسكندرية قد تعصبوا لمذهب امام دار الهجرة ، مالك بن انس الأصمعي ، الذي ساد مذهبه بلاد المغرب والاندلس ، في حين أن أكثر المصريين شوافع يدينون بمذهب الامام محمد بن ادريس الشافعي . كذلك نلاحظ هذا التأثير المغربي في أسواق المدينة وأحيائها مثل سوق المغاربة وزنقة الستات . والزنقة كلمة مغربية معناها الشارع ولا تستعمل الا في الاسكندرية . ونجد فيها أيضا حي كرموز ، وكلمة كرموز أو كرموز النصارى تعنى في المغرب التين الشوكي الذي اشتهرت زراعته أيضا في هذا الحي السكندري فسمى به .

كذلك نلاحظ أن عددا كبيرا من العائلات السكندرية القديمة من أصل مغربي مثل عائلات المغربي والسنوسي والزواوي والناسخوري والتاودي والعبادي وغيرهم .

بل أن اللهجة المحلية الدارجة لسكان المدينة ، انفردت بتأثير مغربي مثل استعمال صيغة الجمع للمفرد المتكلم فيقولون : ناكلو ، نشربو بدلا من أكل وأشرب وهكذا .

كذلك نلاحظ أن المساجد المشهورة في المدينة ، لعلماء وزهاد من المغاربة الذين عاشوا وماتوا فيها ، مثال ذلك :



الامام أبو بكر الطرطوشي نسبة الى مدينة طرطوشة Tortosa في شمال شرق اسبانيا . رحل الى مصر في عصر الدولة الفاطمية ، واستقر في الاسكندرية حيث اشتغل بالتعليم وألف عدة كتب منها كتاب « سراج الملوك » الذي نقله الى الاسبانية في جزأين العالم الاسباني الاركون Maximiliano Alarcón بعنوان Lámpara de los Príncipes وللطرطوشي كتاب آخر بعنوان «الحوادث والبدع» ، نشره العالم التونسي محمد الطالبي . وتوفي الطرطوشي بالاسكندرية سنة ٥٣٥ هـ/ ١١٣٦ م ومقامه يزار بشارع الباب الأخضر بمنطقة الجمرك (٤) .

ومنهم الشيخ الزاهد أبو القاسم محمد بن منصور اللكي المشهور بسيدي القباري . والقباري نسبة الى حفر القبور وهو عمل كان يقبل عليه الصوفية ، أما اللكي فنسبة الى مدينة لك ، وهي حسب رواية ابن الشباط (٥) ، تسمية تطلق على مدينتين ، احدهما في جليقية Galicia في شمال غرب اسبانيا Locus Augusti ولعلها مدينة Lugo الحالية . والثانية بين برقه وطرابلس في المغرب الادنى وكل هذا يدل على أنه من أصل مغربي . عاش القباري زاهدا منقطعا عن الناس في بستان له في غرب الاسكندرية لا يأكل الا من غرس يده (٦) . وقد زاره السلطان المملوكي الظاهر بيبرس لسماع نصائحه ، وقد نصحه بتعمير أسوار الاسكندرية . ومات القباري ودفن في بستانه سنة ٦٦٢ هـ/ ١٢٦٤ م . وأقيم على ضريحه مسجد وأقبل الناس على السكنى بجواره حتى صار حي القباري الآن من أشهر الأحياء التجارية بالاسكندرية .

ومنهم الشيخ الزاهد أبو عبد الله محمد بن سليمان الشاطبي ، نسبة الى مدينة شاطبية Játiba في شرق الاندلس . وقد عاش مرابطا على ساحل الاسكندرية . وقد زاره أيضا السلطان الظاهر بيبرس للتبرك به والاستماع الى نصائحه . وتوفي الشاطبي سنة ٦٧٣ هـ/ ١٢٧٢ م . ومقامه في عمارة الأوقاف بجوار مبنى ادارة جامعة الاسكندرية . ولذا يقترن اسم الشطبي بالحي الجامعي (٧) . كذلك نشير

(٤) جمال الدين الشيال : أعلام الاسكندرية في العصر الوسيط (دار المعارف سنة ١٩٦٥ )

(٥) تاريخ الاندلس لابن الكردبوس ووصفه لابن الشباط ص ١٥١ . ١٧٧ . تحقيق أحمد مختار العبادي ، ( مدريد سنة ١٩٧١ )

(٦) أبو شامة : الذيل عن الرضتين ( تراجم رجال القرنين السادس والسابع ) ص ٢٢١ تحقيق عزت العطار الحسيني ( القاهرة ١٩٤٧ )

(٧) تجدد الإشارة هنا الى أن عبد الله محمد الشاطبي هذا ، هو غير أبي القاسم محمد الرعيني الشاطبي الذي هاجر الى القاهرة في عهد صلاح الدين الايوبي وعمل أستاذا بالمدرسة الفاضلية وألف كتباً عديدة في تفسير القرآن وقراءاته السبع . كما ألف أرجوزة في القراءات تعرف بالشاطبية ومات بالقاهرة ودفن في قراقتها سنة ١١٩٤/٥٩٠ م .

الى مقام ومسجد سيدي جابر الذي يطلق اسمه على حي كبير برمل الاسكندرية ويعتقد بعض المؤرخين أمثال ليفي بروفنسال وأحمد زكي باشا ، أن سيدي جابر هو الرحالة الاندلسي ابن جبير الذي مات بالاسكندرية سنة ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م. وأن العامة حرقت اسمه من جبير الى جابر . وتعتبر رحلة ابن جبير من أهم الرحلات التي اهتمت بوصف الاسكندرية وما فيها من آثار قديمة واسلامية (٨) .

وأخيرا نذكر عالم الاسكندرية أبا العباس أحمد بن عمر الخزرجي الأنصاري المرسى نسبة الى مدينة مرسية Murcia في شرق الاندلس . رحل الى تونس حيث التقى بالشيخ أبي الحسن الشاذلي (٩) صاحب الطريقة التي كتب عنها المستشرق الاسباني أسين بلاثيوس Asin Palacios بحثه القيم «الشاذلية والنورانين» Sādīlīs y Alumbados في مجلة الاندلس المجلد العاشر سنة ١٩٤٥ . وكانت هذه الطريقة تدعو اتباعها الى العمل والسعى وراء الرزق ، وفي ذلك يقول أبو الحسن الشاذلي « عليكم بالسبب - أي السعى والعمل - وليجعل أحدكم مكوكه أو تحريك أصابعه في الخياطة سببته » . وعلى أساس هذه الطريقة ، صاحب المرسى أبو العباس أستاذ الشاذلي وتزوج ابنته ثم خلفه بعد وفاته في شياخة الطريقة الشاذلية ، واستقر مقامه في الاسكندرية حيث كان يلقي دروسه في جامع العطارين الى أن توفي سنة ٦٨٥ هـ / ١٢٨٧ م . ومقامه ومسجده معروف يتبرك به أهل الاسكندرية في أفراحهم وأعيادهم .

وقد ترك أبو العباس المرسى مدرسة من تلاميذه ومريديه نخص بالذكر منهم : شرف الدين محمد بن سعيد البوصيري نسبة الى مكان ولادته في أبي صير بالقرب من بنى سويف في مصر الوسطى . الا أن نسبه يرتفع الى محسن الصنهاجي الى قبيلة صنهاجة المغربية . واشتهر البوصيري بقصائده في الأمداح النبوية ، وأهمها قصيدته المعروفة باسم : « الكواكب الدرية في مدح خير البرية » والتي اشتهرت باسم « البردة » بسبب ما يقال من أن البوصيري أصيب بالفالج أي الشلل فجاءه الرسول (ص) في المنام وألقى عليه بردته ، فأصبح سليما معافا . يقول في مطلعها :

(٨) راجع الرحلة ، وتعرف باسم «تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار» (دار صادر ، بيروت ١٩٥٩ ، وكذلك (سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون ج ٣ ص ٩٦)  
(٩) نور الدين أبو الحسن الشاذلي . ولد في غمارة بالقرب من سبتة أو في شاذلة بتونس . أخذ التصوف عن جنيد وعبد السلام بن مشيش وأسس الطريقة الشاذلية التي انتشرت في المغرب والاندلس ومصر . وتوفي وهو في طريقه الى الحج في حميثري بالقرب من عيذاب على البحر الاحمر . له مجموعة أحزاب دينية أشهرها حزب ابهر (جمال الدين الشينال : المرجع السابق ص ١٦١) .

أمن تذكر جيران بذي سلم مزجت دمعا جرى من مقلة بدم

وقد عارضها أمير الشعراء أحمد شوقي في قصيدته نهج البردة بقوله :

ريم على القاع بين البان والعلم أحل سفك دمي في الأشهر الحرم

وتوفي البوصيري سنة ٦٩٦ هـ/١٢٩٦ م. ومقامه ومسجده بجوار مقام أستاذه المرسى أبي العباس ، وقد نقشت أبيات قصيدته بماء الذهب على جدران مسجده .

تلميذ آخر لأبي العباس المرسى وهو ابن عطاء الله السكندري الشاذلي ( تاج الدين أحمد الجذامي ) الذي آلت اليه شياخة الطريقة الشاذلية بعد وفاة شيخه أبي العباس . ومن أهم مؤلفاته « الحكم العطائية » التي رسم فيها صورة حية للطريقة الشاذلية وللتصوف وآدابه بوجه عام وقد شرح هذه الحكم العطائية عالم أندلسي من مدينة رندة Konda من أعمال غرناطة وهو أبو عبد الله محمد بن عباد الرندي (١٠) الذي ذاعت شهرته العلمية في المغرب وعين خطيبا لجامع القرويين بفاس . ومن مؤلفاته « غيث المواهب العلية في شرح الحكم العطائية » وتوفي ابن عطاء الله السكندري سنة ٧٠٩ هـ/١٣٠٩ م. بينما توفي شارحه ابن عباد الرندي في فاس سنة ٧٩١ هـ/١٣٩٠ م. هذا عن العلماء والصلحاء الذين استوطنوا الاسكندرية وماتوا فيها . أما الذين مروا بها في طريقها الى بلاد المشرق أو رحلوا عنها الى بلاد المغرب ، فعددهم كبير جدا وقد أفرد المقرئ لبعض المشهورين منهم جزأين من موسوعته نفح الطيب (الثالث والرابع طبعة محيي الدين عبد الحميد) ، هذا الى جانب كتب التراجم المعروفة بالمكتبة الاندلسية التي تحدثت عنهم ، وكذلك كتب الرحلات والمتصوفة التي اكتفى بذكر بعضها مثل :

كتاب « تحفة المغترب ببلاد المغرب » لأحمد بن ابراهيم الأزدي القشتالي نسبة الى بلدة قشتال Castil في غرناطة . وهذا الكتاب نشره الصديق العزيز فرناندو دي لا جرانخا في المعهد المصري بمديريت سنة ١٩٧٤ ويتضمن كرامات الشيخ أبي مروان عبد الملك اليحانسي في مدينة الاسكندرية وغيرها في بلاد المشرق . واليحانسي هذا من بلدة يحانسي Ohanes من أعمال المرية في جنوب شرق اسبانيا . وعاش في القرن السابع الهجري أو الثالث عشر الميلادي .

(١٠) تجدد ، لاشارة هنا الى عالم غرناطي آخر من مدينة رندة أيضا وهو أبو البقاء صالح بن شريف الرندي الذي اشتهر بمراثيته التي يندب فيها ما استولى عليه فرناندو الثالث ملك قشتالة وخابمى الاول ملك أراجون من بلاد الاندلس في القرن السابع الهجري (١٢ م) والتي يقول فيها :

لكل شيء اذا ما تم نقضان فلا يغر بطيب العيش انسان  
هي الأمور - كما شاهدها - دول من سره زمن ساءته أزمان

وهناك كتاب « المقصد الشريف والمنزع اللطيف في ذكر صلحاء الريف » لعبد الحق البادسي الذي ألفه سنة ٧١١ هـ / ١٣١١ م. ويتضمن تراجم لعدد من علماء وزهاد شمال المغرب الذين سافروا الى المشرق عبر الاسكندرية . وقد نقله المستشرق كولان Colin الى الفرنسية في مجلة الأرشيف المغربي (Archives Marocaines XXVI, 1926, Paris)

أما صلحاء جنوب وغرب المغرب ، فقد ترجم لهم ابن الزيات التادلي في القرن السابع الهجري (١٣ م) في كتابه « التشوف الى رجال التصوف » الذي نشره المستشرق الفرنسي أدولف فور في جامعة محمد الخامس بالرباط سنة ١٩٥٨ . وقد ورد فيه أسماء الصلحاء الذين رحلوا الى المشرق عن طريق الاسكندرية ، والكرامات أو المعجزات الخارقة التي بدرت منهم أثناء رحلتهم (١١) .

أما الرحالة والجغرافيون المغاربة الذين رحلوا الى المشرق ، فقد خصوا الاسكندرية بجزء كبير من كتاباتهم ، أشادوا فيها بنهضتها العلمية والحضارية . وتعتبر ملاحظات هؤلاء الرحالة على جانب كبير من الأهمية ، لأن الغريب عن البلد يلاحظ أشياء لا يلتفت اليها ولا يحس بها أهل البلد نفسه ومن هنا جاءت أهمية كتب الرحلات .

وبعض هذه الكتب مفقود للأسف مثل كتاب « الدرة المضيئة في تاريخ الاسكندرية » لأبي الحسن حازم القرطاجني (١٢) الاندلسي صاحب قصيدة المقصورة في رثاء شرق الاندلس (ت سنة ٦٨٤ هـ / ١٢٨٥ م.) (١٣) ولكن لدينا ، مع ذلك ، كتب رحلات كثيرة وعنشورة مثل رحلات : ابن جببر البليسي (ت ٦١٤ هـ / ١٢١٧ م.) ، وابن رشيد السبتي (ت ٦٨٣ هـ / ١٢٨٤ م.) ، والعبدي الحيجي (ت ٦٨٨ هـ / ١٢٨٩ م.) ، وابن بطوطة الطنجي (ت ٧٢٥ هـ / ١٣٢٥ م.) ، ثم محمد ابن قاسم النويري السكندري وهو من أصل مالقي أندلسي (١٤) (ت ٧٧٥ هـ / ١٣٧٢ م.) ، وكتابه « الامام فيما جرت به الأحكام المقضية في وقعة

(١١) راجع كتاب التشوف الى رجال التصوف ص ٧٨ - ٧٩ ، ١٠٣ - ١٠٥ ، ١٨٧ - ٢٢٦ . ٣٩٢ - ٤٠٠ ، ٤٤١ .

(١٢) سعد زغلول عبد الحميد : الأثر المغربي والاندلسي في المجتمع السكندري في العصور اوسطى ( في كتاب مجتمع الاسكندرية عبر العصور ص ٢١٣ ، مطبعة جامعة الاسكندرية ١٩٧٣ ) .

(١٣) شرح هذه القصيدة اشريف الحسنى أبو القاسم الغرناطي (ت ٧٦٠ هـ / ١٣٥٦ م) في كتابه « رقع الحب المستورة عن محاسن المقصورة » ( القاهرة ١٩٢٥ )

(١٤) راجع ( ابن حجر العسقلاني الدرر الكامنة في عيان المائة ثمانية ج ٤ ص ١٤٢ )

الاسكندرية » (١٥) يهتم بأحداث الغارة التي شنّها القبارصة على الاسكندرية سنة ٧٦٧ هـ/١٣٦٥ م ، ولكنه يعطينا كذلك معلومات قيمة عن الجالية المغربية الكبيرة التي كانت تعيش في الاسكندرية في ذلك الوقت .

ولا شك أن هذه العناصر المغربية ، لم تسكن الاسكندرية بأشخاصها فقط بل بثقافتها وتجاريتها وعلمها وفنها بل والمشاركة في الدفاع عنها . ففي هذا الصدد يذكر النويري على سبيل المثال أن مجاهدا مغربيا اخترع نوعا من القنابل اليدوية أطلق عليها اسم « القذور الكفيات » ، لأنها كانت في حجم الكف وفي شكل الرمانة Granada وتلقى باليد . وكانت عبارة عن قذور صغيرة من الفخار أو الخزف ، ضيقة الأفم ، مملوءة جيرا ناعما مطفيا بالبول ومسدودة بمشاقة أى فتيلة . فإذا أُلقيت على العدو المدرع بالحديد ، انكسرت وصعد الجير المختلط بالأمونيا في وجهه ودخل في عينيه وخياشيمه ، فيكتم أنفاسه ويعمى أبصاره ، فيسهل التغلب عليه . ويضيف النويري أن هذا المجاهد المغربي اختار مدينة الاسكندرية ليهديها اختراعه ، فعرضه على حاكمها الأمير سيف الدين الأكز الذي استحسّنه وأعجب به وأمر بأن تصنع من هذه القذور كميات كبيرة وبأحجام مختلفة منها الصغير الذي يلقي باليد ومنها الكبير الذي يقذف بالمجانيق (١٦) .

وإذا كانت الاسكندرية قد استضافت المغاربة وتأثرت بهم واستفادت من خبرتهم فإن بلاد المغرب والاندلس أيضا قد استضافت أبناء الاسكندرية وتأثرت بهم كذلك فالمؤرخ ابن حيان القرطبي يحدثنا عن الوزير عبد الواحد يزيد الاسكندراني الذي هاجر الى الاندلس وهو فقي وعمل مع الحاجب - أى رئيس الوزراء - عيسى بن شهيد ، وظل يترقى في منازل الخدمة حتى رقى الى الوزارة والقيادة في عهد الأمير الأموي عبد الرحمن الأوسط أو الثاني (١٧) . ويذكر ابن عذارى أن من بين الأمناء (١٨) - أى المهندسين - الذين أشرفوا على بناء مدينة الزهراء في شمال غرب قرطبة على عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر ، مهندس مصري سكندري اسمه على بن جعفر الاسكندراني . فهو الذي أشرف - مع زميلين له من الاندلس - على

(١٥) كتاب الانام نشره عزيز سوريال عطية ، وايتيين كومب في سبعة أجزاء (حيدر آباد الدكن بالهند سنة ١٩٦٨) وتجدد الإشارة هنا الى أن محمد بن قاسم النويري ، هو غير شهاب الدين أحمد النويري (ت ٧٣٢ هـ/١٣٣٢ م) صاحب كتاب نهاية الأرب في فنون الأدب . وتقع بلدة نويرة التي ينتسب اليها كل منهما في اقليم الفيوم بمصر الوسطى .

(١٦) راجع كتابنا تاريخ البحرية الاسلامية في مصر والشام . ص ٣٢٤ - ٣٢٥ بالاشتراك مع السيد عبد العزيز سالم ( جامعة بيروت العربية بيروت ١٩٧٢ ) .

(١٧) ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الاندلس . نشر محمود على مكى ( بيروت ١٩٧٣ ) : المقرئ . نفج الطيب ج ٥ ص ٨٥

(١٨) أورد دوزي في معجمه ( ج ١ ص ٣٨ ) أن كلمة أمين تعنى العريف أى المهندس المعماري (Architecte de Batiment).

جلب الرخام والسواري ( أى الأعمدة ) من تونس وقرطاجنة بافريقية . وكان الخليفة الناصر يصلهم على كل رخامة ثلاثة دنانير ، وعلى كل سارية ثمانية دنانير سجلماسية (١٩) . كذلك يذكر المقرئ أن فقيها شافعيًا اسمه أبو الطاهر اسماعيل الاسكندراني ، درس على الفقيه أبي الطاهر السلفي في الاسكندرية ، ثم رحل إلى الاندلس كتاجر ونزل مدينة مرسية حيث أنشد شعر السلفي وكان يردد قوله :

أنسا من أهل الحدييث وهم خير فئة  
عشت تسعين وأر جو أن أعيش لمائة

فعاش كما تمنى رحمه الله (٢٠) .

ولقد حظيت الاسكندرية وأهلها ، مكانة مرموقة في قلوب المغاربة إلى درجة أنهم اتخذوها قدوة يتشبهون بها في المجالات المختلفة :

فالعمرى في مسالكة يشبه أهل فاس بأهل الاسكندرية في المحافظة على علوم الشريعة وتغيير المنكر والقيام بالناموس (٢١) .

وعبد الواحد المراكشي يطلق على مدينة رباط الفتح ( عاصمة المغرب حاليا ) اسم اسكندرية المغرب لأنها كانت تشبهها في اتساعها وحصانتها ، وحسن تقسيمها ، واتقان بنائها (٢٢) .

أما الجغرافي الاندلسي أبو عبيد الله البكري (ت ٤٨٧ هـ) فيذكر أن الأمير سعيد ابن صالح بنى سنة ٢٦٢ هـ في مدينة نكور - الحسيمة الحالية - (٢٣) بنى مسجداً على صفة مسجد الاسكندرية بمحاريبه وأغلب الظن أن مسجد الاسكندرية - المشار إليه في هذا النص - هو مسجد النبي دانيال الذى يقع في الشارع المسمى باسمه في وسط المدينة . وقد يؤدى ذلك ما ورد في كتاب الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني ، من أن فقيها شافعيًا من الموصل يدعى محمد دانيال الموصلى قدم الاسكندرية في نهاية القرن الثامن الهجرى (١٤ م) ، واتخذ مسجد الاسكندرية

(١٩) الدنانير السجلماسية نسبة إلى مدينة سجلماسة وهي تافيلالت الحالية في جنوب المغرب الأقصى . وكانت مركزاً لتجارة الذهب الحر الوارد من السودان . راجع (ابن عذاري : البيان المغرب ج ٢ ص ٢٣١ : المقرئ : نفح الطيب ج ٢ ص ١٠٤ ) وكذلك ( جمال محرز : فضل مصر على صناعة السجاد في اسبانيا ، المجلة ، نوفمبر سنة ١٩٥٧ )

(٢٠) المقرئ : نفح الطيب ج ٤ ص ١٣٩ - ١٤٠ . وأبو الطاهر السلفي كان مؤسساً وأستاذاً بالمدرسة السلفية بالاسكندرية في أواخر العصر الفاطمي وأوائل الأيوبي . وقد حضر الملك الناصر صلاح الدين الأيوبي بعض مجالسه العلمية . ومن مؤلفات السلفي كتاب معجم السفر أورد من قرأوا عليه أو اتصلوا به من المغاربة والمشاركة نشره احسان عباس .

(٢١) كلمة الناموس تعنى الشريعة والوحى . والناموس الأكبر جبريل عليه السلام .

(٢٢) عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص

(٢٣) البكري . المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ص

— كما كان يسمى وقتئذ — مكانا يدرس فيه الفقه الشافعى حتى وفاته سنة ٨١٠ هـ ، وقد دفن في هذا المسجد وصار ضريحه مزارا للناس (٢٤) . ولهذا فانه من المرجح — كما يحدث عادة في تشابه الأسماء — أن يقع التباس بين دانيال الموصلى ودانيال النبى ، فتشاع بذلك اسم النبى دانيال ، على غرار مساجد الأنبياء المتعددة التى ذكرها ابن عبد الحكم في الاسكندرية في الفترة الاسلامية المبكرة مثل مساجد موسى النبى وسليمان النبى والخضر وذى القرنين التى اندرست أماكنها الآن . وتجدد الإشارة هنا الى أن النبى دانيال عاش قبل انشاء الاسكندرية بثلاثة قرون ، وقبره في بلدة سوس بخوزستان أو عربستان بإيران .

والى جانب ما تقدم ، هناك حقيقة معمارية تجذب الانتباه ، وهى تأثير منارة الاسكندرية القديمة في شكل عمارة المآذن أو الصوامع في مساجد المغرب والاندلس . ان نجدها تتخذ شكلا مشابها وهو المئذنة المربعة التى تشبه الحصن أو الصومعة ، والطريق الحلزونى الصاعد بداخلها يدون سلم أو درج . ولعل من أوضح النماذج المشابهة لمنارة الاسكندرية تلك المنارات التوائم الثلاثة : منارة جامع اشبيلية (La Jiralda) ، منارة جامع حسان بالرباط ، ومنارة جامع الكتبية بمراكش . وفي ذلك يقول عبد الواحد المراكشى في وصف منارة حسان بالرباط التى بناها الخليفة الموحدى يعقوب المنصور (ت ٥٩٥ هـ) :

« وعمل للمسجد مئذنة في نهاية العلو على هيئة منار الاسكندرية ، يصعد فيه بغير درج وتصعد الدواب بالطين والأجر والجص وجميع ما يحتاج اليه الى أعلاها » (٢٥) .

وفي مجال التشابه . بين الاسكندرية والاندلس ، تشير الى ما اشتهرت به الاسكندرية منذ أيام الرومان بمستودعات مياهها الجوفية العذبة ، حتى قيل ان الاسكندرية تتكون من مدينتين احدهما فوق الارض ، والأخرى تحت الارض (٢٦) . ثم جاء العرب وحافظوا على استنباط المياه الجوفية ، وهو ما يعرف بعلم الريافة ، وطبقوه على المدن التى بنوها في المغرب والاندلس . ومن أبرز الامثلة على ذلك مدينة مجريط أو مدريد عاصمة اسبانيا وهى التى بناها الأمير الاموى محمد بن عبد الرحمن الاوسط في القرن الثالث الهجرى (٩ م) . وقد اشتهرت

(٢٤) سعاد ماهر : مساجد مصر وأولياؤها الصالحون ج ١ ص ٣٢٧

(٢٥) عبد الواحد المراكشى : المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٦٦ . السيد عبد العزيز سالم : تأثير منار الاسكندرية في عمارة بعض مآذن المغرب والاندلس ، صحيفة المعهد المصرى للدراسات الاسلامية بمadrid ، المجلد ٢٣ سنة ١٩٨٥

(٢٦) مثال ذلك قناة شيديا التى كانت تستمر مياهها من الفرع الكانوبى

بمستودعات مياهها الجوفية حتى قيل ان أصل مجريط مشتق من كلمة مجرى بالألف المقصورة الممدودة بالكسر أى بالامالة التى هى لهجة أهل الاندلس ثم المقطع الاسبانى ايط ite الذى فى آخر الكلمة للدلالة على الكثرة . فالاسم مجريط يدل على مجموعة المجارى والقنوات الجوفية كما يوضح ذلك المستشرق الاسبانى Jaime Oliver Asín فى كتابه عن هذه المدينة ، وكذلك الأخ العزيز محمود على مكى فى كتابه مدريد العربية .

وجه شبه آخر نجده فى الاسم « مريه » الذى وصفت به الاسكندرية فى القول المأثور « اسكندرية مريه و ترابها زعفران » . كما سميت به أيضا مدينة المرية Almería أكبر قاعدة بحرية . ويلاحظ أن مرية الاسكندرية اسم فرعوى قديم وهو Merit بمعنى ميناء ، أطلق على بلدة جنوب الاسكندرية تطل على بحيرة مريوط ثم حور اسم Merit الى ماريّا فى العصر اليونانى والرومانى ، فقليل اسكندرية ماريّا بمعنى ميناء الاسكندرية . أما عبارة ترابها زعفران فنسبة الى الزعفران الذى كان يزرع فى ليبيا المجاورة ويباع بثمن غال ويوزن بالذهب فالتشبيه هنا من باب المديح أى ترابها ثمين (٢٧) . وما يقال عن مرية الاسكندرية يقال أيضا عن مرية الاندلس التى كانت تسمى فى الاصل مرية بجانة وهو اسم بلدة رومانية قديمة مجاورة ( فى شمالها الغربى ) تسمى Pechina فعربت الى بجانه أو بالأحرى بجينه بالامالة . وغير بعيد بالمرّة أن يكون معنى مرية بجانة هو ميناء بجانة على غرار مرية الاسكندرية . وان كان التفسير السائد الذى قال به المستشرق الهولندى دوزى R. Dozy هو أن مريه من الفعل رأى فهو مرء وهى مرثيه أو مريه نسبة الى منارتها التى كانت تشرف على البحر وتهتدى بها السفن من بعيد . وكيفما كان الامر فان تطابق الاسمين يوحى بهذا الترابط بين هاتين المدينتين المصرية والاسبانية .

أما فى المجال الاقتصادى ، فنجد أن صناعات الاسكندرية ، كان لها رواج كبير فى أسواق المغرب والاندلس ، ونخص بالذكر منها صناعة المنسوجات الكتانية الرقيقة ، التى كانت تصنع منها الملابس الداخلية ، وتلف بها العمائم ، وتعمل منها الخمر ، وفى بعض مدن الاندلس والمغرب نجد أن بعض الصناع كانوا يقلدونها ويبيعونها على أنها من الاسكندرية .

وفى مجال الحرب والجهاد ساهمت الاسكندرية فى بناء مدينة تونس التى كانت — كما يقول البكرى — قرية خاملة الذكر شرقى قرطاجه فى المغرب الادنى . ثم جاء القائد العربى حسان بن النعمان الغسانى وبأمر من الخليفة الاموى عبد الملك بن

(٢٧) فوزى الفخرانى : حفائر مدينة ماريّا ( كتاب اليوبيل الذهبى لجامعة الاسكندرية ، ١٩٤٢ - ١٩٩٢ . كلية الآداب ص ٩٢ )



مروان ، فحولها الى قاعدة بحرية حصينة مستعينة في ذلك بألف أسرة من اقباط مصر ، كان معظمهم من أهل الاسكندرية الذين تخصصوا في بناء السفن ودور الصناعة .

وظلت الاسكندرية تتمتع بحب المغاربة في أفراحها وأتراحها ، وأبلغ مثال على ذلك موجة الحزن والغضب التي انتابت الاندلسيين عقب الغارة الوحشية التي شنّها القبارصة على الاسكندرية بقيادة ملكهم بطرس لوسنيان P. Luzignan سنة ٧٦٧ هـ / ١٣٦٥ م. اذ يروى الوزير الغرناطي لسان الدين بن الخطيب أن صيحة قتال الغرناطيين في حروبهم كانت : « والثارات أهل الاسكندرية !! » وهي صيحة جميلة تحمل في طياتها كل معاني الحب والتضامن والاخاء رغم بعد المسافة بينهما (٢٨) .

واستمرت الاسكندرية مدينة مزدهرة ، الى أن اكتشف البرتغاليون طريق الهند من رأس الرجاء الصالح على يد فاسكو دي جاما سنة ١٤٩٨ م. فآثر ذلك على اقتصاد الاسكندرية واضمحلالها ثم سقوط مصر في يد العثمانيين سنة ١٥١٧ م. وكان الحكم الاسلامي في اسبانيا قد انتهى في ذلك الوقت بسقوط مملكة غرناطة سنة ١٤٩٢ م. فلم نعد نسمع بعد ذلك عن علاقات بين مصر واسبانيا ، اللهم الا في المناسبات الخاصة مثلما حدث في افتتاح قناة السويس في عهد الخديوي اسماعيل سنة ١٨٦٩ م. فقد حضر في هذا الاحتفال امبراطور فرنسا نابليون الثالث وزوجته أوجيني وهي اسبانية غرناطية واسمها الحقيقي Eugenia de Montijo

وبسبب أهمية قناة السويس في ربط الشرق بالغرب ، ازداد التنافس الاستعماري بين انجلترا وفرنسا . وفي سنة ١٨٨١ م. احتلت فرنسا تونس ، فاقتل ميزان القوى في حوض البحر المتوسط مما دفع انجلترا الى احتلال مصر في السنة التالية مباشرة سنة ١٨٨٢ م.

ثم انشغلت مصر بعد ذلك بحركة الكفاح الوطني ومقاومة الاستعمار الاجنبي. وكان من وسائل هذه المقاومة ، العمل على نشر التعليم العالي بين أبناء الشعب ، وقد أدى ذلك الى انشاء جامعة القاهرة سنة ١٩٢٥ م. ثم جامعة الاسكندرية سنة ١٩٤٢ م. الى جانب جامعة الأزهر .

ولقد واكبت هذه الحركة العلمية ، أحداث استقلال مصر ، وعودة الاسكندرية بفضل جامعتها الى سابق مجدها كهزمة وصل بين مصر ودول البحر المتوسط عامة والمغرب واسبانيا خاصة .

(٢٨) راجع كتابنا دراسات في تاريخ المغرب والاندلس ص ١٤٥

وكان أول من أدخل دراسة تاريخ وحضارة المغرب والاندلس في الجامعات المصرية ، هو المرحوم عبد الحميد العبادي الذي عين عميدا لكلية الآداب بجامعة الاسكندرية سنة ١٩٤٣ ، وظل يدرس هذه المادة ويكتب فيها حتى وفاته ١٩٥٦ . وقد تتلمذ على يديه الكثيرون ، وعرف له المؤرخون العرب والأوربيون فضله وعلمه . ثم واصلت جامعة الاسكندرية الاهتمام بهذا التخصص على أيدي تلاميذه من بعده ونخص بالذكر منهم : سعد زغلول عبد الحميد الذي درس على ليفي بروفنسال ، وكذلك السيد عبد العزيز سالم ، السيد مصطفى غاري ، أحمد مختار العبادي اللذين درسا على اميليو جارتيا جوميث . فعلى أيدي هؤلاء انتجت كلية الآداب خلال العقود الثلاثة الاخيرة ، ما يزيد على الخمسين رسالة للماجستير والدكتوراه في تاريخ وحضارة المغرب والاندلس فقط .

ويمكن أن أعرض بعض موضوعات هذه الرسائل كما وردت في دليل الدراسات العليا بكلية الآداب :

أولا : في العصر الأموي بالاندلس ، نجد الرسائل التالية :

- ١ - مجتمع قرطبة في عصر الدولة الاموية في الأندلس .
- ٢ - الحياة الاقتصادية في الأندلس في عصر الدولة الأموية .
- ٣ - القبائل العربية في الأندلس حتى نهاية الخلافة الاموية .
- ٤ - الأندلس بين سقوط الدولة العامرية ونهاية الخلافة الاموية .
- ٥ - العلاقات السياسية بين الدولة الاموية في الاندلس ودول المغرب .
- ٦ - دولة الفرنجة وعلاقتها بالأمويين في الاندلس حتى أواخر القرن العاشر الميلادي .
- ٧ - التربية اللغوية في الأندلس في عصر سيادة قرطبة .

ثانيا : في عصر دول الطوائف نجد الرسائل التالية :

- ١ - الحياة الادبية في قرطبة في القرن الخامس الهجري (١١ م) .
- ٢ - العلاقات السياسية بين الطوائف الاندلسية والبربرية في عصر ملوك الطوائف .
- ٣ - مملكة سرقسطة في عهد بني هود .
- ٤ - دويلات الصقالبة في شرق الاندلس .
- ٥ - ابن سيده المرسى الضرير وآثاره العلمية (ت ٤٥٨ هـ / ١٠٦٥ م)
- ٦ - ابن جبرول اليهودي الاندلسي Avicibrón وآثر الفكر العربي في مؤلفاته (ت ٤٦٢ هـ / ١٠٧٠ م)
- ٧ - أبو عبيد البكري ، حياته وآثاره العلمية والتاريخية (ت ٤٨٧ هـ / ١٠٩٤ م)

- ٨ - الحكرة الفكرية لليهود في اسبانيا الاسلامية ، وأثر الفكر الاسلامي فيها من القرن الرابع الى القرن السادس الهجري ( ١٠ - ١٢ م )
- ٩ - تاريخ مدينة مرسية حتى سقوطها في أيدي المرابطين .
- ١١ - تاريخ مدينة بلنسية حتى سقوطها في أيدي المرابطين .
- ١٢ - تاريخ مدينة بطليوس حتى سقوطها في أيدي الاسبان سنة ٦٢٧ هـ / ١٢٣٠ م .
- ١٣ - مظاهر الحضارة في بطليوس الاسلامية ( ٢٦١ - ٦٢٧ هـ / ٨٧٤ - ١٢٣٠ م )

ثالثا : عن عصر المرابطين والموحدين نجد الرسائل التالية :

- ١ - دولة علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي في المغرب والاندلس .
- ٢ - مصادر الثروة الاقتصادية في الاندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين
- ٣ - بنو غانية في المغرب والاندلس .
- ٤ - العلاقات بين الخلافة الموحدية والمشرق الاسلامي .
- ٥ - ابن بسام الشنتريني وكتابه الذخيرة (ت سنة ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م)
- ٦ - ابن عطية الغرناطي المفسر ، ومكانته من حياة التفسير في الاندلس ( ت سنة ٥٤٢ هـ / ١١٤٧ م )
- ٧ - الشعر الاندلسي في عصر الموحدين
- ٨ - شرق الاندلس في عصر دولة الموحدين
- ٩ - خايمة الاول ملك أراجون وعلاقته بالمالك الاسلامية المجاورة ( ٦١٠ - ٦٧٥ هـ / ١٢١٣ - ١٢٧٦ م )

رابعا : عن عصر مملكة غرناطة في عهد بني نصر أو بني الأحمر ، نجد الرسائل التالية :

- ١ - نشأة مملكة غرناطة الاسلامية في اسبانيا
- ٢ - مظاهر الحضارة في مملكة غرناطة الاسلامية في اسبانيا
- ٣ - لسان الدين بن الخطيب وعصره ( ت ٧٧٦ هـ / ١٣٧٤ م )
- ٤ - التراث الاسلامي في مؤلفات ابن سعيد الغرناطي (ت ٦٨٥ هـ / ١٢٨٦ م)
- ٥ - أبو حيان الغرناطي ومظاهر ثقافته كما يصورها تفسيره البحر المحيط (ت ٧٤٥ هـ / ١٣٤٤ م)
- ٦ - التيار الصوفي في الغرب الاسلامي أثناء القرن الثامن الهجري (١٤ م)
- ٧ - المدائح النبوية في الاندلس
- ٨ - ابن تغري بردي مؤرخا للمغرب والاندلس
- ٩ - الخط العربي الاندلسي وتطوره

## خامسا : الرسائل الخاصة ببلاد المغرب

- ١ - جامع القرويين من الناحيتين التاريخية والأثرية
- ٢ - القبائل العربية في المغرب في عصر الموحدين وبنى مرين
- ٣ - تونس بين سقوط الدولة الصنهاجية وبداية الدولة الحفصية
- ٤ - تاريخ مدينة سبتة حتى استيلاء المرابطين عليها
- ٥ - القوى السنية في المغرب من الفتح العربي حتى قيام الدولة الفاطمية
- ٦ - القوى السنية في المغرب من قيام الدولة الفاطمية الى قيام الدولة الزيدية الصنهاجية
- ٧ - المغرب في عهد السلطان أبي عنان فارس المريني
- ٨ - انتشار الاسلام في السودان الغربي من القرن الخامس حتى نهاية القرن التاسع الهجرى (١١ - ١٥ م)
- ٩ - دولة بنى وطاس في المغرب الاسلامي
- ١٠ - نظم الحكم والادارة في دولة بنى عبد الحق أو بنى مرين
- ١١ - الحياة الحربية في عصر الدولة المرينية بالمغرب

وأخيرا ، لا يفوتني أن أشير الى اهتمام كلية الآداب بجامعة الاسكندرية بتدريس اللغة الاسبانية في بعض أقسامها ولا سيما قسم الدراسات العليا ، الى جانب الجهود التي تبذلها القنصلية الاسبانية في هذا الميدان أيضا على اعتبار أن اللغة الاسبانية، لغة بحث وتراث تاريخي مشترك فضلا عن كونها لغة عالمية حية.

قدما قالوا ان الاندلس هي الفردوس المفقود ، ولكن الواقع الملموس الذي نراه الآن يقول : ان الاندلس هي الفردوس الموعود ان شاء الله .

الدكتور أحمد مختار العبادي



# أسين بلاثيوس في الكتابات العربية المعاصرة

## مقدمة :

تحتاج جهود المستعرب الاسباني المعاصر ميجيل أسين بلاثيوس Miguel Asín Palacios ( ١٨٧١ - ١٩٤٤ ) الى عناية كبيرة من الباحثين العرب المعاصرين ، ليس فقط لبيان فضله الكبير على الدراسات العربية الاسلامية في اسبانيا ، ولكن أيضا لمناقشة القضايا التي طرحها ، والآراء التي قدمها والمنهج الذي استخدمه للكشف عن الدور الكبير لهؤلاء الرواد للحياة العقلية في اسبانيا ، وللتأثير الكبير الذي مارسوه على اللاحقين عليهم ، والتفاعل الخصب بين - ليس فقط الديانتين الاسلاميه والمسيحية بل والحضارتين العربية الوسيطة والاسبانية الحديثة مما يجعله بحق من رواد ما يسمى بـ «حوار الحضارات» ، على ألا يفهم هذا المصطلح باعتباره حوارا خارجيا بين حضارات مختلفة ، بل حوارا روحانيا داخليا بين حضارات ذات طبيعة واحدة تكون خصائص الفكر والثقافة الاسبانية ، وتحدد معالم تاريخها الخاص .

انه دين في أعناقنا نحن أحفاد الفلاسفة والصوفية المسلمين ؛ الذين كرس أسين بلاثيوس جهوده للكشف عما قدموه للفكر الانساني ، وأعاد لهم حضورهم القوي بعد نسيان طويل ، ومن هنا أقبل الباحثون العرب على أعمال المستعرب الكبير دراسة وبحثا ، ترجمة وشرحا ، تعليقا وتعقيبا ؛ لبيان دوره في الدراسات الاسلامية في اسبانيا خاصة الدراسات الفلسفية والصوفية ، ومهمتنا هنا عرض صورة بلاثيوس في كتابات هؤلاء ؛ سواء من ترجموا أعماله أو عرضوا لها أو قدموا وجهات نظر أخرى فيما طرحه من قضايا .

والحقيقة أن صورة ميجيل أسين بلاثيوس هي صورة الباحث الاسباني الجاد الدؤوب المثابر على درس تاريخ بلاده الثقافي ، والراهب المسيحي الساعي لبيان أثر المسيحية في الكتابات الاسلامية ، وتأثير الأخيرة في الأولى . وهو في كل الأحوال يحظى باحترام كبير لدى من كتب عنه بالعربية .

## - ١ -

١ - ويهمننا في البداية أن نعرض لشهادات الباحثين العرب الذين تناولوا أعمال بلاثيوس ، ونحلل آراءهم المختلفة في جهوده لبيان صورته كما قدمها هؤلاء .

١ - ١ - لقد كتب د. محمد بن عبود في « مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية » عن « منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامى » مركزا بصفة خاصة على لويس ماسينيون وميجيل آسين بلاثيوس وغيرهم : « الذين استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم . وأن يمدوا الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الاسهامات التى تنم عن عمق دراسى وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما نسميه بالروح الاستعمارية ( التى سادت ) عصرهم » (١) . ويضيف في نفس الدراسة « أننا نجد في حالة ماسينيون وبلاثيوس أن مستواه العلمى قد وصل شأوا بعيدا من الكمال وأن نظريتهما قد أثرت على زملائهم المعاصرين لهم تأثيرا قويا بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسئولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورهما الذى حدث بفرنسا واسبانيا على التوالى » (٢) .

يفصح ابن عبود عن نظريته لبلاثيوس الذى يقرنه دائما بماسينيون باعتباره متميزا عن أقرانه من المستشرقين مشيدا بالنزاهة العلمية والدقة في البحث ، وتأثيرهما القوي على غيرهما مما جعلهما بداية وعلامة مميزة للدراسات الإسلامية . « فكلاهما أكد على البعد الدينى في التاريخ الإسلامى . ونجد أن كليهما يكتنان للإسلام احتراما عميقا يندر وجوده بين مؤرخى جيلهم » (٣) .

٢ - ١ - ونجد نفس الموقف لدى د. الطاهر أحمد مكى الذى اهتم اهتماما كبيرا بدراسات بلاثيوس ، وترجم له عددا من الأعمال - وان كان بعضها لم ير النور بعد - فهو يراه (٤) « عالما ثبوتا وحجة في الفلسفة الإسلامية وقف عليها حياته : نشر مخطوطات ودراسة تراث ، وحرر فيها عددا هائلا من الرسائل

(١) د. محمد بن عبود : منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامى ، في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزء الاول ١٩٨٥ ص ٣٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٦٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٦٦ .

(٤) راجع اشارتنا الى هذه الترجمات الجزء الثالث من الفقرة الثانية .

والأبحاث وترجم الى الاسبانية أمهات كتب الفلسفة الاسلامية في الاندلس » (٥) . ويكرر نفس الرأي في كتابه « دراسات أندلسية » فبلاثيوس « وقف حياته على دراسة الفلسفة الاسلامية بعامة وفي الاندلس بخاصة ، وكان دوره عظيما ورائعا : ترجم روائعها الى الاسبانية ، ونشر عددا من مخطوطاتها المجهولة ، وتتبع روافد العطاء والاخذ بينها وبين الفلسفة الأوربية ولايدانية في عمق تمكنه أحد من المستشرقين » (٦) . وخصص له - في ملف أصدرته مجلة الهلال عن أعلام الاستشراق - دراسة بعنوان « اسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الاسلامية » موضحا تميز الاستشراق الاسباني الحديث بأنه كان استشراقا قوميا ان صح هذا التعبير ، غايته أن يدرس تاريخ اسبانيا نفسها حين كانت لغتها العربية ، ودينها الاسلام ، على امتداد فترة تتجاوز التسعمائة عام مؤكدا على تبني مقولة أستاذه خوليان ريبيرا . « اسبانية التراث العربي في الاندلس » (٧) . وأنه استغرق كل جوانب الفلسفة الاسلامية في الاندلس دراسة وتتبع لما هو مجهول من مخطوطاتها .. ولم يكن يتردد في الدفاع عن الموقف الاسلامي في مواجهة مستشرقين أوربيين آخرين علمانيين . وكان الوحيد الذي وقف في مواجهة المستشرق الهولندي رينهاردت دوزي حين عرض لعفة ابن حزم في حبه وردها الى أصول اسلامية» (٨) .. ومع هذا فهو يرى اننا يجب أن نضع في الاعتبار دائما أنه كان راهبا من رجال الكنيسة الكاثوليكية في اسبانيا ، وفي أظلم أيامها يخضع نشاطه ودراساته وكل ما ينشر لرقابة الكنيسة مسبقا وموافقتها بدءا ، وهو بحكم وضعه ملزم بخدمة أهدافها كما يتلقاها من رؤسائه ولا حرية له في رفض ما يطلب منه أو تركه أو انتقاده» (٩) .

ويتضح من شهادة الطاهر مكي صورة بلاثيوس العالم الحجة الثقة المتخصص في الدراسات الاسلامية وبالتحديد الفلسفة والتصوف ودوره الكبير في دراستها وترجمتها وتحقيق نصوصها . الا أنه يمدنا بملحقين هاميين في الصورة ؛ أولهما الملمح القومي الوطني الذي يدرس التراث العربي الاسلامي باعتباره تراثا اسبانيا قوميا وجزءا من تاريخ ثقافة بلاده . والملمح الثاني هو التوجه الديني

(٥) د. الطاهر أحمد مكي : دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ، ط ٣ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٩٢ .

(٦) د. الطاهر أحمد مكي : دراسات أندلسية في الادب والتاريخ والفلسفة ط ٢ ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٣ ص ٦ .

(٧) د. الطاهر أحمد مكي : أسين بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الاسلامية ، الهلال ، يناير ١٩٧٦ ص ٤٣ .

(٨) المصدر السابق ص ٤٤ .

(٩) د. الطاهر أحمد مكي : دراسات أندلسية ص ٦ .



المسيحي المتعاطف مع الاسلام . لكنه ينطلق ويسير في اطار رؤاه الدينية ويلتزم بها . وهذا الملمح الثاني هو ما أكد عليه ميكيل دى ايبالشا في بحثه المقدم للمؤتمر الثالث للدراسات الأندلسية بالقاهرة عن « بعض الأحكام اللاهوتية عند أسين بلاثيوس عن الاسلام » (١٠) . بينما نجد الباحث العراقي د. حكمت الأوسى يؤكد على هذا الملمح في دراسته عن «أعلام الاستشراق الاسبانى : أسين بلاثيوس» موضحا اجلاله للمستعرب الكبير بقوله : « لقد كان ميغيل أسين بلاثيوس علما كبيرا من أعلام الاستشراق الاسبانى ، امتاز بوجودان علمى أخلاقى صاف ، بعيد عن الميول والأهواء وعتعنات الأغراض والعصبية التى تشوه الحقائق الموضوعية وتزور الوقائع التاريخية فكان يعلن بكل شجاعة ونبل ما يتوصل اليه بنظره العلمى وبحثه الموضوعى ، من الحقائق التى يؤلم الاعلان عنها قومه ويثير القول فيها رجال دينه مع أنه منهم نذر نفسه لخدمة الكنيسة والقيام بكل ما تتطلبه من واجب من راهب مخلص متعبد » (١١) . ويشير الى الملمح الاول بقوله : « أن الموضوع المركزى الذى شغل ذهن أسين طيلة حياته العلمية هو دراسة التأثير المتبادل بين الاسلام والمسيحية والسعى العلمى الحديث الى ضم أمجاد الفكر الاسلامى الاندلسى وأمجاد الأدب الاندلسى الى التراث الوطنى الاسبانى المشترك والدفاع عن وحدة الجهود الثقافية الانسانية » (١٢) .

٣ - ١ - ويعتنى عبد الرحمن بدوى عناية كبيرة بدراسات بلاثيوس ويعتمد عليها في كتاباته خاصة «دور العرب في تكوين الفكر الأوربى» حيث يؤكد أن «أثر التصوف الإسلامى في نشأة التصوف الأوربى أمر لم يعد من الممكن انكاره بعد الدراسات الممتازة التى قام بها المستشرق الاسبانى العظيم « أسين بلاثيوس » وأيدتها النصوص الجديدة التى تنكشف باستمرار (١٣) . ويوضح

(١٠) يرى ميكيل دى ايبالشا في دراسته «بعض الاحكام اللاهوتية عند أسين بلاثيوس عن الاسلام» وانطلاقا من مما يسميه «عقيدة اللاهوت» ويقصد بها العقائد التى اقترتها الكنيسة «كاثوليكية وقامت بتطبيقها على الواقع والحقائق الاسلامية . يرى أن بلاثيوس رفض اصدار أحكام لاهوتية حول الاسلام . الا أنه في بعض الاحوال قد تطرق الى هذا الامر . ويعرض للتكوين اللاهوتى لبلاثيوس وتصوراتة حول العلاقة بين الاسلام والمسيحية . ويرى انه يؤمن «بالوحدة الروحية لليونانية والمسيحية والاسلام وكاثوليكية العصور الوسطى في الغرب ووحدة الصوفية والفكر اللاهوتى في المسيحية والاسلام» .

مجلة كلية الاداب - جامعة القاهرة . العدد ٥٢ . ص ٢٨٥ - ٢٨٧ .

(١١) د. حكمت الأوسى : أسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الاسبانى . مجلة الاستشراق ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد . العدد الثالث ١٩٨٩ ص ١٢١ .

(١٢) المصدر نفسه ص ١٢٧ .

(١٣) د. عبد الرحمن بدوى : دور العرب في تكوين الفكر الأوربى ، منشورات دار الاداب ، بيروت ، ١٩٦٥ ص ٢٩ .

لنا جهود المستعرب الاسباني في هذا المجال - وهو موضوع سنعود اليه في فقرة لاحقة - ويترجم كتابه « ابن عربي حياته ومذهبه » ويتوسع في الحديث عنه في موسوعة المستشرقين (١٤). يرى بدوى أن « أسين بلاثيوس مستشرق ممتاز وباحث واسع الاطلاع . عبقري الوجدان ، له الفروض الثورية في التأثير والتأثيرات بين الأفكار والمذاهب وكبار المفكرين » (١٥) .. وهو بارع التحليل عميق الفهم ، يستقصى أطراف الموضوع ، ويملك ناحية البحث . ولهذا جاءت دراسات من هذه الناحية ممتازة خليقة بعناية الباحثين « (١٦) . لقد كان بلاثيوس طودا شامخا من أطوار الاستشراق ، وبه رسخت أقدام البحث العلمي الممتاز في تاريخ الاسلامى الروحى في اسبانيا » (١٧) .

وهذا هو نفس موقف الباحث السوري د. محمد رضوان الدايه في تحقيقه لكتاب «الحقائق في المطالب الفلسفية العالمية العويصة» . الذى سبق لبلاثيوس الكتابة عنه في العدد الخامس من مجلة الأندلس ١٩٤٠ ، والذى يضمن المحقق السوري ترجمة لمقدمته في تحقيقه . ويصفه « بالباحث الاسباني القدير المحب للثقافة العربية الاسلامية . والذى قدم جهودا عظيمة في الأدب العربى والفلسفة الاسلامية ، وكان له شأن خاص في حقل تبين الأثر الاسلامى في الفكر الأوربى » (١٨) .

الا أن بدوى ينتقده في المنهج الذى تناول به الفكر الاسلامى ، وأعلامه ، وعلاقته بالفكر الاوربى . فبعد أن يشيد بفروضه الثورية في التأثير والتأثيرات بين الافكار والمذاهب وكبار المفكرين . يستدرك قائلا « لكن آفة أسين بلاثيوس في نفس الوقت اندفاعه أحيانا في تلمس الأشباه والنظائر ، استنادا الى قسمات عامة ومشابهات قد تكون واهية .. وغلوه في هذه الناحية كثيرا ما يباعد بينه وبين تقرير الحقائق التاريخية . وهذا الغلو يظهر أجبر ما يظهر في كتابه الذى نقوم بترجمته للعربية ، ولهذا ننبه هنا الى أنه ينبغى أن نأخذ أقواله هنا فيما يتعلق بالتأثير والتأثر بأشد الحذر لأن منهجه هنا غير محكم » (١٩) ويكرر منبهها

- 
- (١٤) د. عبد الرحمن بدوى . موسوعة المستشرقين دار العلم للملايين . بيروت ١٩٨٤ مادة أسين بلاثيوس ص ٧٥ - ٨١ .  
 (١٥) د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة ترجمة كتاب بلاثيوس ابن عربى حياته ومذهبه . الانجلو المصرية . القاهرة ١٩٦٥ ص ٧ .  
 (١٦) المصدر نفسه ص ٨ .  
 (١٧) المصدر نفسه ص ٢٠ .  
 (١٨) د محمد رضوان الدايه . تحقيق كتاب ابن السيد ابىبليوسى الحقائق في المطالب الفلسفية العالمية العويصة . دار دمشق . سورية ١٩٨٨ ص ١٤١ .  
 (١٩) د. بدوى مقدمة ترجمة ابن عربى حياته ومذهبه ص ٧

القارئ إلى نفس النقد في مواضع أخرى . (٢٠) ويضيف «والمأخذ التي أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن ابن عربي هي بعينها التي نأخذها على كتابه عن الغزالي ؛ غلو وشطط في تلمس الأشباه والنظائر مع افتقار إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثير والتأثر» (٢١) .

إن أهمية حكم بدوى يتركز في أشادته بجهد بلاثيوس من جهة ، وفي الوقوف عند المنهج التاريخي القائم على فكرة التأثير والتأثر من جهة ثانية ؛ ذلك المنهج الأثير لدى بلاثيوس والذي وجهت إليه انتقادات عديدة . ورغم أن بدوى أشار إلى نموذج من استخدام هذا المنهج في كتاب بلاثيوس المصادر الإسلامية للكوميديا الإلهية واستخدمه في بيان دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، ولم يوجه إليه النقد انطلاقاً من دراسات أريكو تشرولى التي أكدت ما افترضه بلاثيوس . إلا أن نقده هنا - الذى يوضح ملمحاً أساسياً من صورة المستعرب الأسباني - في محله تماماً ونواقفه عليه .

٤ - ١ - ومقابل نقد بدوى لمنهج بلاثيوس في التأثير والتأثر ينظر د. حامد أبو أحمد لجهد بلاثيوس باعتباره تأكيداً « لعالمية أدب التصوف الإسلامى » في بحثه الذى يحمل نفس العنوان موضحاً الاهتمام الشديد الذى صاحب صدور الطبعة الثانية من كتاب « الإسلام على الطريقة المسيحية » ١٩٨٢ لدرجة اعتباره أحد أهم عشرة كتب صدرت طوال ١٩٨٢ حيث يستشهد بما كتبه ماريانو نافارو في الملحق الثقافى لجريدة الاثنين يقول : « وما يهمنا من هذا المقال هو ما جاء بشأن التأثير الكبير لمذهب ابن عربي على متصوفة الأسبان في العصر الذهبى : أى في القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلاديين وأهمهم سان خوان دى لاكروث وسانت تيرسا دى خيسوس أو ما يسمى عادة بالمدرسة الكرملية . ويعرض لنظرية التأثير الإسلامى على المدرسة الكرملية معتبراً ظهور نظرية بلاثيوس بمثابة قنبلة انفجرت في أوساط اللاهوتيين ودراسى الآداب الرومانية » (٢٢) .

فاذا كانت عادة المستشرقين قد جرت على تقديم التصوف الإسلامى للقارئ الغربى بترجمة نصوصه أو عرضها ، يصحب ذلك تعليقاتهم التى تهتم بدراسة المصادر التى نهل منها التصوف الإسلامى فأننا فى عمل بلاثيوس - ابن مسرة

(٢٠) المرجع نفسه ص ٨

(٢١) المرجع نفسه ص ٨

(٢٢) د. حامد أبو أحمد : عالمية أدب التصوف الإسلامى (بحث مقدم إلى المؤتمر الثالث للدراسات الاندلسية بالقاهرة . مجلة كلية الآداب . العدد ٥٢ مارس ١٩٩٢ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩

ومدرسته - ( كما يرى د. سليمان العطار ) أمام محاولة جادة ومرهقة لإقامة تاريخ شامل للتصوف الاندلسي منذ بدايته - حسب ما ظن بلاثيوس - حتى نهايته ، وامتداد هذا التصوف في التراث الاسباني والاوربي . ويعد العطار ما قدمه بلاثيوس «أكبر جهد للتاريخ للتصوف الاسلامي في الاندلس» (٢٣) . أما عن تأثير التصوف الاسلامي في المدرسة الكرملية في اسبانيا فيوضح أن ذلك كان على يد أقرب المتصوفة الاندلسيين تاريخيا الى هذه المدرسة وهو « ابن عباد الرندى » المنتمى الى المدرسة الشاذلية . ولا يمكن اعتبار التشابه بين سان خوان دى لا كروث والشاذلية صدفة وبمحض الاتفاق فابن عباد الرندى قريب الزمان من سان خوان دى لا كروث كما كان قريب المكان » (٢٤) . ومع تأكيدهم على نظرية التأثير فان سليمان العطار ، وانطلاقا من عرضه لدراسة « ابن مسرة ومدرسته » يرى ان في عمل بلاثيوس تحليلا مسرفا لما بين يديه من أخبار » (٢٥) متفقا في ذلك مع بدوى .

ولن نتوقف - الان - للتعقيب على هذه الصورة لبلاثيوس التي قدمها الكتاب العرب ، ولا تحليل الملامح المميزة لشخصيته كما تحدثت في كتاباتهم قبل عرض كتاباته في العربية سواء أكانت أعمالا مترجمة أو أفكارا مطبقة في نفس مجال التخصص أو استدراكا واكمالا لجهوده . وهذا هو موضوع الجزء الثاني من هذا البحث .

## - ٢ -

لقد قدم الكتاب العرب صورة دقيقة لحياة بلاثيوس وأعماله تعرض للتطور الفكرى للمستعرب الاسباني ، ودوره في الدراسات العربية الاسلامية . وأول هذه الدراسات ما قدمه عبد الرحمن بدوى في ترجمته لكتاب بلاثيوس « ابن عربى حياته ومذهبه » ١٩٦٥ وأعادها ثانية في « موسوعة المستشرقين » ١٩٨٤ . كذلك كتب الطاهر أحمد مكي عن « بلاثيوس دفاع عن الفلسفة الاسلامية » مجلة الهلال يناير ١٩٧٦ . وأعاد أجزاء من هذه الدراسة في بعض كتاباته التسالية في سياق أبحاثه عن ابن حزم ، وكذلك حكمت الأوسى «آسين بلاثيوس من أعلام الاستشراق الاسباني » مجلة الاستشراق العدد ٢ عام ١٩٨٩ . والحقيقة أن معظم هذه

(٢٣) د. سليمان العطار : «خيال والشعر في تصوف الاندلس» ، دار المعارف القاهرة ١٩٨١

ص ١١

(٢٤) المصدر السابق ص ١٦

(٢٥) المصدر السابق ص ١٢

الدراسات تعتمد اعتمادا كبيرا على ما كتبه اميليو جرسية جوميس E. García Gómez عن بلاثيوس في مجلة الاندلس المجلد الرابع، Al-Andalus, 1944، كما يصرح لنا هؤلاء الباحثون . وعلى هؤلاء اعتمد بقية من كتب عن بلاثيوس ممن لا يعرف الاسبانية مثل ما كتبه رضوان الدايه في تحقيقه لكتاب ابن السيد البطلبيوسى « الحقائق » .

١ - ٢ - الا ان ما يهمنا هنا هو تقديم صورة لأعمال أسين بلاثيوس التى ترجمت الى العربية . ثم فى الفقرة التالية نتناول أفكاره وكيف طبقت فى بعض الأبحاث التى تناولت قضايا الأدب والفلسفة والتصوف الاسلامى فى الاندلس ، وموقف الباحثين العرب منها . وفى مقدمة هذه الاعمال كتابه عن « ابن عربى حياته ومذهبه » الذى نقله بدوى عن الاسبانية عام ١٩٦٥ .

واهتمام بلاثيوس كبير بابن عربى . كتب عنه عديدا من الدراسات فقد كتب عنه بحثا قدم فى مؤتمر المستشرقين بالجزائر عام ١٩٠٥ ، وفى مجلة الثقافة الاسبانية بمدير ١٩٠٦ ، وفى نشرة مجمع التاريخ فى أعداد ٢٥ ، ٢٦ ، ١٩٢٨ ، والمتصوف ابن عربى ، مدير ٢٥ - ١٩٣١ ، ونشر رسالته القدس ، مدير ١٩٢٩ و « علم النفس عند ابن عربى » . ليروا باريس ١٩٠٦ بالاضافة الى تناوله فى سياق دراسات عديدة مختلفة لبيان أثره على اللاحقين عليه . وسوف نتوقف هنا للحديث عن كتابه المترجم الى العربية . وهو يتكون من قسمين ، الأول عن حياته فى أربعة فصول ، والقسم الثانى عن مذهب الروحى فى خمسة عشر فصلا . وهو يتناول حياة الصوفى المرسى مما ورد من نصوص تتعلق بحياته فى كتبه خصوصا « الفتوحات » لبيان الحياة التى عاشها هذا الصوفى « الاسبانى » (ص ٣) . فيعرض فى الفصل الاول سنوات الشباب ، والثانى جولاته فى اسبانيا وافريقيا ، والثالث أسفاره فى المشرق ، والرابع السنوات الأخيرة . ويختتم هذا الجزء ببيان أنه « بفضل ابن عربى نفذت الروح الأفلاطونية المحدثه والمسيحية فى حياة الاسلام وأفكاره ، واستطاعت الثقافة التى شكلت الحضارة الغربية أن تصل - عن طريق الاسلام - الى آخر حدود العالم الشرقى ، وأن تساعد مساعدا فعالة فى أن يثير اسم أفلاطون والمسيح فى نفوس بعض الأقليات الدينية المختارة - أفكارا وعواطف من أعلى طراز فى المثالية » (ص ٩٨) .

والنغمة السائدة فى الكتاب بامتداد صفحات القسم الثانى هى رد مذهب ابن عربى فى مجمله وتفصيلاته الى أصول مسيحية سابقة عليه . فى حديثه فى الفصل الاول من القسم الثانى عن « المصادر ، والمنهج ، والخطة » يقول : « سأعرض على هامش كل مسألة فى التصوف والزهد أشارها ابن عربى لنظائرها المتقدمة

عليها في كتب الرهبانية المسيحية قبل الاسلام » .. فان هذه الدراسة عن روحانيات ابن عربي تحقق - على نحو متواضع هدفين : فهي تسهم من ناحية في ايضاح لغز أصول الزهد والتصوف في الاسلام ، ومن ناحية أخرى تقدم عن الدراسة المقارنة للظاهرة الدينية وثيقة هامة (ص ١٠٩) . ويعرض في الفصل الثالث من هذا القسم أجناس الحياة الروحية ؛ ويتوقف عند الطريقة وأصلها المسيحي ، وفكرة الشيخ وما يناظرها في المسيحية (١١٧) . ويذكر أن فلمون لقن قواعد الطريقة الرهبانية الى تلميذه القديس باخوم قبل سنة ٣٢٠ م .. وقد بقيت لدينا واحدة من القواعد منسوبة الى القديس أنطون برواية أو ترجمة عربية ، وهذا دليل واضح على احتمال تأثيرها في الاسلام (ص ١٢٢) . ويبين أن المرشد الروحي في الاسلام يسمى « شيخا » وهي ترجمة حرفية لكلمة Presbyterus أو Seni في الرهبانية المسيحية » (ص ١٢٦) ومن المعتاد في حياة الصوفية في الاسلام أن يتولى المريدون القيام بخدمة الشيخ كما كان الشأن كذلك أيضا في الرهبانية المسيحية » (١٢٨) .

وفي الفصل الرابع «نظام المريدين» يتحدث عن الارادة أو طلب الحق وسوابقها المسيحية (ص ١٢٩) . ويتناول عادات الصوفية ووصاياهم ويرى أننا يمكن أن نجد نظائرها في المسيحية (ص ١٣٣) وبيان ابن عربي أن المريد بين يدي الشيخ مجرد اداة وعليه أن يدع نفسه تنقاد لارشاده وكأنه جثة بين يدي الغاسل ، هو نفس التشبيه الذي وضعه أغناطيوس دي لويولا ، وله سوابق وثيقة في كتب الرهبان المسيحيين في الشرق (١٤١) وحتى الأوامر المخالفة للشرعية التي يأمر بها الشيوخ المريدين المسلمين على سبيل الامتحان لطاعتهم واخلاصهم نجد سوابق لها ونماذج في الرهبانية المسيحية (ص ١٤٣) .

وفي الفصل الخامس « المنهج الصوفي » يعرض للطابع المسيحي له ؛ يقول : « أن الوسيلة التي لا غنى عنها للنجاح هي أن يमित ارادته في طاعة شيخه وهو ممثل الله - فانه لا يبقى عليه الا أن يمتثل أوامر شيخه . مرشده الوحيد في الطريق وقائده في الجهاد الذي لا قائد غيره . وهذان التشبيهان وهما يرجعان الى أصل مسيحي يمثلان عند ابن عربي وعند كل صوفي مسلم المنهج الروحي (١٤٥) . والرهبان المسيحيون يسمونه agonisma (نضال) والمسلمون يسمونه مجاهدة (ص ١٤٦) . أما ما يسميه ابن عربي بـ «الروحانية» فهو ما يقصد الصوفية المسيحيون «بالحياة الباطنية» (ص ١٤٧) ومنهج التصوف يقوم في الاسلام على النظرية الأفلاطونية المحدثه ، والمسيحية في التطهير» (١٤٨) والتوبة يفهمها ابن عربي كما يفهمها المسيحيون (١٤٨) وفي تسميات ابن عربي للفضائل الصوفية الدليل المقنع على اتفاقها مع روح المسيحية (١٥٠) و «التوكل» هو الثقة بما عند الله .. يشبه في المسيحية تسليم الأمر لله ولارادته (١٥٢) .. ويختتم الفصل بأنه

لا حاجة بنا الى بيان ما في مذهب المحبة هذا (عند ابن عربي) من اتفاق مع المسيحية ففي اللهجة العامة وحتى في بعض القسمات المميزة نجد صدى صادقا لتعاليم الانجيل وما كان يفعله الرهبان المسيحيون في المشرق (ص ١٥٤) .

ويبين التشابه في « وسائل بلوغ الكمال » موضوع الفصل السادس بين ابن عربي والرهبان النصاري . « فابن عربي لا يعالجها تفصيلا » تحت هذا العنوان العام . لكنه يتفق مع الرهبان النصاري في اقتراح ممارسة غالبية وسائل الكمال هذه (ص ١٥٥ - ١٥٦) . ومحاسبة النفس عند المسلمين كما هي الحال في الرهبانية المسيحية الشرقية (ص ١٦٠) . والباحثون في الاسلام من الغربيين قد تناقشوا في أمر الصلاة . وذهب البعض الى بيان وجود بعض التشابه بينها وبين الصلوات عند المسيحيين في الملامح العامة (ص ١٦٤) . وكتب ابن عربي لا تخلو من تأملات حقيقية من ذلك النوع السائد عند الرهبان والنصارى (ص ١٧١) .

ويعرض في الفصل السابع للسمع وممارسته في الرهبانية المسيحية (١٧٢) ويبين أن الأوصاف الدقيقة التي يوردها ابن عربي في كتابه « الأمر المحكم » للسمع توحى بالأولى أن السماع كان لا يزال يحتفظ بقسماته الاجمالية الجوهرية التي كانت لدى الجماعات التي وصفها الراهب كسيان في القرن الخامس الميلادي ولخصناها في مستهل هذا الفصل « (ص ١٧٥) . وفي تناوله « الخلوة » موضوع الفصل الثامن يتحدث عن العزلة في الرهبانية المسيحية (ص ١٨٢) قد عرف الاسلام في عهد مبكر جدا نوعا من التعبد الارادي يقوم به عامة المؤمنين ، فيه بعض المشابهة مع هذه الخلوة الديوانية « (ص ١٨٣) ، ١٨٤ ، وحتى الآن لا نعثر الا بصعوبة على فروق جوهرية في مذهب ابن عربي وما جرى عليه الرهبان في المشرق المسيحي (ص ١٨٦) . ويتحدث في بداية الفصل التاسع عن الأحوال والمقامات موضحا النسب المسيحي لهذه النظرية (ص ١٨٩ ، ١٩٤) . وفي نهاية الفصل يذكر الأصول المسيحية لنظرية الكرامات (ص ٢٠٨) . وفي الفصل العاشر « المعرفة يعرض السوابق المسيحية لهذا المذهب » . كذلك في حديثه عن « الفناء » الفصل الحادي عشر . يتناول ما في نظرية الفناء من آثار مسيحية وغير مسيحية (ص ٢٢٢) فبعض الخصائص المميزة للفناء (الوجد) الذي وصفه أفلوطين وديونيسيوس اريوباغي والقديس أوغسطين نجدها من غير شك في المذهب الذي عرضه ابن عربي (ص ٢٢٧) . ونفس الامر في الفصل الثاني عشر تمييز النفوس حيث يعرض لظهور هذه النظرية في التصوف المسيحي (ص ٢٢٩) . كما يعرض للنظائر المسيحية للرموز الاسلامية في « حب الله » الفصل الثالث عشر ، وانتقال النظرة المسيحية الى التصوف الاسلامي (ص ٢٣٧ ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨) ويعرض للعقيدة المسيحية في التجسد وأثرها في ابن عربي في الفصل الرابع عشر . الوصول « الاتحاد بالله » (ص ٢٥١ ، ٢٥٦) ، ويؤكد على ذلك في ختام كتابه في

الفصل الخامس عشر الذى يتناول فيه خصائص المذهب الروحى عند ابن عربى (ص ٢٥٩ ، ٢٦٥ ، ٢٦٧ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٤) .

لقد توقفنا أمام هذه النقاط التى تبرز الهدف الذى سعى اليه بلاثيوس فى حديثه عن ابن عربى ، وهو إبراز الأصول المسيحية لتصوفه الذى ينتمى لاسبانيا المسيحية بقدر ما ينتمى للتصوف الاسلامى - ذى المصدر المسيحى فى رأيه - الذى أثر بدوره فى الصوفية المسيحية فيما بعد خاصة فى المدرسة الكرملية .

٢ - ٢ - والعمل الثانى الذى ترجم الى العربية ، هو أثر الاسلام فى الكوميديا الالهية الذى ترجمه عن النسخة الانجليزية الملخصة جلال مظهر القاهرة ١٩٨٠ . وهو العمل الذى أشاد به كل من كتب عن بلاثيوس بالعربية وعرض له بدوى بالتفصيل فى كتابه « دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى » . وفى مقابل ذلك شككت بنت الشاطىء د. عائشة عبد الرحمن فى قيمة الكتاب وذلك فى كتابها « الغفران » القاهرة ١٩٥٤ فقد أنكرت أن يكون لدانتى أية صلة بالادب الاسلامى عموما . مقارنة بين عمل دانتى ورسالة الغفران ، مشيدة بالاولى على حساب الثانية . وكأن عمل بلاثيوس هو رد الكوميديا الالهية الى رسالة المعرى متجاهلة المصادر الاسلامية الأخرى التى أشار اليها المستعرب الاسبانى ، وقد رد عليها مترجم الكتاب الى العربية فى مقدمته التى تناول فيها أهمية الكتاب (٢٦) يقول دوق البا فى مقدمته للطبعة الانجليزية أن هذا الكتاب هو أهم اكتشافات ميغيل أسين بلاثيوس ، وهو الاكتشاف الذى بنيت عليه شهرته (٢٧) وقد أقر نلينو بأن الكتاب عظيم القيمة باعتباره فتحا جديدا لدراسات القرون الوسطى عموما من حيث أنه أثبت تسلسل الأفكار الاسلامية عن الحياة الأخرى الى المعتقدات الشعبية المسيحية الغربية » (٢٨) .

وتتضح لنا العلاقة بين عمل دانتى ومصادره الاسلامية فى عرضنا باختصار لمحتويات عمل بلاثيوس وفصوله المختلفة وهى تدور على التوالى حول :

- مقارنة قصة الاسراء والمعراج الاسلامية بكوميديا دانتى ، الفصل الاول، الذى يتناول فيه أصل القصة « روايات الاسراء » ، روايات المعراج ، وتداخل قصتى الاسراء والمعراج ، ثم تعليقات المفسرين على القصة ، فالقصص الرمزية الصوفية المستقاة من قصة المعراج ، لدى البسطامى وابن عربى الذى توفى قبل ميلاد دانتى بخمس وعشرين سنة يقول بلاثيوس : « لا شك فى أن وجوه التشابه

(٢٦) مقدمة دوق البا للطبعة الانجليزية انظر أسين بلاثيوس أثر الاسلام فى الكوميديا الالهية ترجمة جلال مظهر مكتبة اخانعى ، القاهرة ١٩٨٠ ص ٧

(٢٧) المرجع السابق ص ٨

(٢٨) المرجع السابق ص ١٤ ، ١٥ ، ١٦



بين هذه الرحلة الرمزية وعروج دانتي الى السماء انما تبدو واضحة جدا . والحق أن التعمق في دراسة الفقرات التي لخص فيها دانتي في مؤلفيه Monarchia و Epistola a Can Grande della scala المعاني الغامضة التي تنطوي عليها الكوميديا الالهية ، انما يبين لنا بوضوح تام كيف يتفق تفسير دانتي لمراميه مع قصة ابن عربي الرمزية» (٢٩) ويعرض لنا ملامح التشابه في أحداث كل من القصتين لتوضيح هذا التطابق ويخرج من ذلك أنهما متشابهان في مادة الصياغة، والأحداث ، والمرمى الرمزي وفي شخصياتهما الرئيسية والثانوية ، وفي تصميم سماوات النظام الفلكي ، وفي الاتجاه التعليمي للأفكار التي قدمها كل منهما (ص ٦٥) وأخيرا يعرض للمحاكمات الأدبية للقصة خاصة المعرى في «رسالة الغفران» (ص ٦٦ - ٧٩) ثم يلخص المقارنات بين عمل دانتي والآثار الاسلامية .

ويقارن في الفصل الثاني الكوميديا الالهية بقصص اسلامية أخرى عن الحياة بعد الموت (ص ٨٨) فيعرض للنار الاسلامية في الكوميديا الالهية ، والمظهر الاسلامي (الصراط) في الكوميديا الالهية ، وجنة الاسلام الأرضية في الكوميديا الالهية ، وكذلك جنة الاسلام السماوية في الكوميديا الالهية ، ولا ينسى أن يؤكد أن اللاهوت المسيحي أصل لهذه التصورات يقول : «تشرب الفلاسفة والصوفيين المسلمون أفكارا استقوها من اللاهوت المسيحي ومن ميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثة ، ومن ثم عملوا على التخلص التدريجي من التصور الحسي للجنة ، وذلك من خلال اعطائهم للنعائم المادية للجنة معاني صوفية رمزية» (ص ١٤١) .

ولتأكيد فرضه يتناول الملامح الاسلامية في القصص المسيحية السابقة للكوميديا الالهية في الفصل الثالث . يقول : «اما طريقة البحث والمقارنة هذه فقد حملت في طياتها استنتاجا لم أكن أتوقعه . فهي لم تؤكد فحسب أن الأصول الاسلامية كانت نماذج للملامح في الكوميديا الالهية ، وانما كشفت أيضا عن الأصل الاسلامي لقصص القرون الوسطى المسيحية ذاتها ، ومن ثمة ألقت ضوءا قويا على الموضوع بأكمله» (ص ١١) . فيعرض بعد مقدمة قصص رؤى النار ، وقصص وزن الحسنات والسيئات ، وقصص الجنة ، قصص الرحلات البحرية (وقد دارت موضوعات هذه القصص أيضا حول زيارة لأماكن ليست في متناول الانسان العادي ، يمكن وصفها بأنها من مناطق الحياة الأخرى (ص ١٩٧) ، قصص النائمين ، وأبطال هذه القصص أمراء أو رهبان يعودون الى ديارهم بعد أن يزوروا الجنة الأرضية وهم يعتقدون أن غيابهم لم يدم أكثر من عدة ساعات أو يوم واحد في حين يكونوا قد غابوا في واقع الامر سنين طويلة أو قرونا بأكملها

(ص ٢٠٩) ، وقصص الراحة من العذاب وقصص تنازع الملائكة والشياطين حول حيازة روح الميت ويعرض فيها قصص حول سجلات الحساب ، وحول تجسد الفضائل والردائل ، وحول تجسد أعضاء الجسم .

وفي الفصل الرابع والآخر يتناول أرحجية انتقال النماذج الإسلامية الى أوروبا المسيحية ، وعلى الأخص لدانتى . ويعرض فيه الاتصال بين الاسلام وأوروبا المسيحية في القرون الوسطى ، وانتقال قصص الحياة الأخرى الإسلامية الى أوروبا والى دانتى . وفي الفقرة الرابعة يؤكد أن «افتتان دانتى بالثقافة العربية أمر يؤكد الافتراض القائل بالمحاكاة» (ص ٢٤٥ - ٢٤٩) ويرى في الفقرة الأخيرة أن «المشابهات القرية بين أفكار دانتى وأفكار ابن عربى تزودنا ببرهان آخر على الرأى القائل بالمحاكاة . يقول لقد تصور كل من الكاتبين أفكاره وألف مؤلفه بنفس الطريقة . فقد كتب كل منهما مؤلفه بنفس الدافع الشخصى ، وتبع كلاهما نفس الطريقة في التفسير الرمزي لموضوع الحب في قصائدهما . والحق أن النصيب الذى يستحقه ابن عربى وهو من اسبانيا (لاحظ هذه العبارة) وعلى الرغم من أنه مسلم - في المجد الأدبى الذى حققه دانتى أليجيرى في قصيدته الخالدة ، أمر لا يمكن تجاهله بعد الآن» (ص ٢٦٢) .

٣ - ٢ - والعمل الثالث الذى نعرض له الآن هو دراسة بلاثيوس « أبو العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس » الذى ترجمه الدكتور الطاهر أحمد مكي في كتابه دراسات أندلسية في الأدب والتاريخ والفلسفة ، القاهرة ١٩٨٠ . وقد درس الأستاذ المصرى في اسبانيا واهتم كثيرا بأعمال بلاثيوس ، كتب عنه في مجلة الهلال المصرية ١٩٧٦ وترجم بالاضافة الى هذه الدراسة عمليين هامين من أعمال مستشرقنا - وان كانا لم يريا النور وهما : «ابن مسرة ومدرسته» (٣٠) وكتاب «ابن حزم القرطبي» (٣١) . وهو يخبرنا في مقدمة تحقيقه لكتاب «الأخلاق والسير في مداواة النفوس» لابن حزم . أن أول ترجمة لمؤلف كامل من أعمال ابن حزم قام بها المستشرق الاسباني أسين بلاثيوس لكتاب الأخلاق والسير .. وصدرت عن جمعية تشجيع الدراسات والبحوث العلمية» مركز الدراسات التاريخية . مدريد ١٩١٦ مع مقدمة تحدث فيها بلاثيوس عن المؤلف والكتاب ،

(٣٠) يقول : «أكمل كاتب هذه السطور ترجمة كتابين من تأليف بلاثيوس هما : ابن حزم القرطبي ابن مسرة ومدرسته . وسوف يدفع بهما الى النشر ، أن وجد الناشر» مجلة الهلال ، القاهرة ١٩٧٦ ص ٤٩

(٣١) المصدر سابق . نفس الموضع ، و د . الطاهر مكي . دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة . دار المعارف ، القاهرة ١٩٨١ ص ١٠ ، ٢٠٨ . ومقدمة تحقيقه لكتاب ابن حزم : الأخلاق والسير . دار المعارف . القاهرة ١٩٨١ ص ٩

وفهارس للأعلام وكشافا تحليليا للموضوعات . وهو يرى أن بلاثيوس لم يكن وهو يترجم الكاتب مستشرقاً عادياً ؛ فقد تخصص في الفلسفة الإسلامية بعمامة والجانب الاندلسي فيها بخاصة . وخص ابن حزم بأعظم دراسة له نعرفها حتى الآن في أية لغة بما فيها اللغة العربية وشغلت الجزء الأول كاملاً من ترجمته لكتاب «الفصل في الملل والنحل» وجاءت في خمسة أجزاء ، برلين ٢٧ - ١٩٣٢ . ويشيد بترجمته ويوجه له بعض النقد في ترجمة عبارات قليلة (٣٢) .

إن بلاثيوس يتحرى الدقة في الموضوعات التي يختارها ومثال ذلك دراسته لابن حزم وترجمته لكتاب «الفصل في الملل والنحل» . فقد بذل جهوداً عظيمة لاعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر وفقيه عظيم كما يخبرنا د. محمد بن عبود في دراسته «منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي» ويعرض لموضوعات كتابه عن ابن حزم الذي يتناول : تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم ، وتتناول أفكاره السياسية وحياته الأدبية ، وتكوينه الفقهي ، والمدارس المختلفة التي أثرت في فكره ، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي القاضي الظاهري ، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين « وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين ، وابن حزم الجدلي ، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله وموته ، وأعماله ثم مدرسته ، ثم تلاميذه ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصياً وأتباعه خلال القرون من الخامس حتى العاشر للهجرة ، متتبعا آثار ذلك وهدهد حتى وصل إلى القرن العشرين .

ويتضح مما سبق جهده الكبير في دراسة ابن حزم وربط حياته وأفكاره بالاطار العام الذي تنتمي إليه . ومن هنا أهمية نشر ترجمة الطاهر مكي لهذا العمل . وقد أشرنا إليه بالتفصيل لبيان جهدين : أولهما جهد بلاثيوس وجهد المترجم الذي قدم عدة أعمال عن ابن حزم وعدة دراسات عن بلاثيوس . نتوقف أمام ترجمته عن زاهد المرية «أبي العباس بن العريف وكتابه محاسن المجالس» . وابن العريف صوفي مجهول بيننا رغم أن كتابه سبق أن طبع في القاهرة منذ حوالي قرن من الزمان ، وقام بلاثيوس بطبع الكتاب بالعربية وترجمه للغة الإسبانية في مدريد ١٩٣١ وهو لا يقف عند حد الزاهد وحده ، وإنما يلقي الضوء على الحياة الثقافية في مدينة المرية (٣٣) . وهو يعرض لحياته ، ومؤلفاته ،

(٣٢) د. الطاهر مكي : مقدمة تحقيق كتاب ابن حزم : الأخلاق والسير ، ص ٦٦ ، ٦٧

(٣٣) نشر بلاثيوس هذه الدراسة في مجلة جامعة مدريد عام ١٩٣١ ، المجلد الثالث ، صفحات ٤٤١ - ٤٥٨ ، وأعيد نشرها ثانية في أعماله المختارة ، المجلد الأول ص ٢١٧ - ٢٤٢ . مدريد ١٩٤٦ وترجم الدراسة نفسها إلى الفرنسية ف. كفليريا F. Cavallera وجعل منها مقدمة لترجمة كتاب محاسن المجالس ، ونشر مع الترجمة النص العربي ، وكان الكتاب الثاني في سلسلة «النصوص غير المنشورة المتصلة بالتصوف الإسلامي» باريس ١٩٣٣

وكتاب محاسن المجالس ومخطوطاته ، ثم ترجمة الكتاب الى الاسبانية ، وتحليل الكتاب مع بيان أهميته وأسلوبه الأدبي . مع ملاحق من الفتوحات المكية التي يشير فيها ابن عربي الى ابن العريف . وان كان المترجم لم ينقلها للعربية واكتفى ببيان موضعها من طبعة القاهرة (٢٤) .

اسمه كاملا : أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله ، يكنى أبا العباس ، ويعرف بابن العريف من قبيلة صنهاجة ، وأبوه أصلا من طنجة ، وكان بقصبة المريسة تحت حكم أسرة معن بن صمادح (٣٤٥) . وكانت المريسة في ذلك العصر البويرة الأولى للصوفية والزهاد في الاندلس ، ولم تتلاشى المبادئ الصوفية لمذهب ابن مسرة ، وظلت قائمة دينيا خلال القرون التي تلت وفاة مؤسسه في عدة مراكز ثقافية في جنوب اسبانيا (ص ٣٤٦) . وعن ترجمة الكتاب الى الاسبانية يقول : «حاولت في ترجمتي الاسبانية لكتاب محاسن المجالس أن أعكس فكر المؤلف في أصلاته ، وأن أنقل مذهبه بكل أمانة ، وهو أمر صعب للغاية فيما يتصل بنص صوفي عربي تكثر فيه المصطلحات ، وليس لها دائما مقابل في اللغة الاسبانية» (ص ٣٥٣) . وفي تحليل كتاب محاسن المجالس يقول : «الموضوع الرئيسي لهذه الرسالة دراسة منازل طريق التصوف على النحو التالي : المعرفة ، والارادة ، والزهد ، والتوكل ، والصبر ، والحزن ، والخوف ، والرجاء ، والشكر ، والمحبة والشوق . وفي الفصل الثالث عشر أوجز ابن العريف كل مذهبه وأضاف الى هذه المنازل العشرة منزلتين أخريين لا يوجدان في الفصول السابقة ، وهما : التوبة ، والأنس (ص ٣٥٤) . ومن أسباب اهتمامه برسالة ابن العريف وأهميتها في تاريخ التصوف ، هو التأثير الخصب الذي أحدثه ابن عربي في تطور نظرية وحدة الوجود الاسلامية في العالمين العربي والفارسي على السواء (٣٥) نجدها لدى ابن العريف في صورة أولية (٣٦) .

٤ - ٢ - والعمل الأخير الذي نعرض له هو ترجمة دراسة بلاثيوس لابن السيد البطليوسى الذي ضمنها محقق كتاب البطليوسى «الحقائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة» تحقيقه وقد نقل الدراسة عن الاسبانية د. سيمون حايك ، وتشغل الترجمة صفحات ١٤١ - ١٥٢ من التحقيق الصادر في دمشق ١٩٨٨ . وفي هذه الدراسة يقدم بلاثيوس صورة للبطليوسى غير تلك المعروفة لدى الكتاب الذين أرخوا له وكتبوا عنه مثل ابن بشكوال ، الضبى ، ابن خلكان ،

(٢٤) يذكر الطاهر مكي صفحات الملاحق من طبعة القاهرة . طبعة بولاق ١٢٩٣ هـ وهى : الجزء الأول ص ١١٩ ، ٢٢٧ ، ٢٩٧ ، ٢٦٣ ، والجزء الثانى صفحات ١٢٨ ، ٤٢١ ، ٨١١ ، والثالث ص ٥٢٠ . والرابع صفحات ١٠٥ ، ١١٧ ، ٧١٤ .  
(٣٥) د. الطاهر أحمد مكي : دراسة أندلسية ص ٣٥٩  
(٣٦) المصدر السابق ص ٢٥٨

ابن خاقان الذين تركوا جانباً - مواهبه الحقيقية : أى « المفكر والفيلسوف » . ويرى أن مؤلفات هذا الرجل الفلسفية في تأريخ الفلسفة الإسلامية الإسبانية تمثل نواة تلك الفلسفة المتخصصة التى ولدت عند ابن باجة وابن طفيل وابن رشد . وبلاثيوس في دراسته يعرض لحياة البطليوسى (ص ١٤١ - ١٤٤) ومؤلفاته ، وتحليل كتاب الاقتضاب ، وتحليل كتاب الانصاف ثم تحليل كتاب الحقائق . ويحيل رضوان الداية الى تحقيقه لكتاب الانصاف موضحاً أن في عبارات بلاثيوس شيئاً من الفموض واللبس (٣٧) ويخبرنا أنه ترك المقدمة (مقدمة بلاثيوس) كما هى لم يحذف منها شيئاً خصوصاً تقويمه لكتب ابن السيد البطليوسى التى اطلع عليها ، وأن ما أورده عن كتاب الانصاف ففيه أحكام نظر كثيرة (٣٨) .

ويستدل حسن عبد الرحمن علقم في دراسته الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسى من اشارة بلاثيوس الى رقم مخطوط كتاب الحقائق أنه نفس رقم مخطوط « شرح الخمس مقالات الفلسفية عند بروكلمان وأنهما كتاب واحد ، أو بمعنى أدق الاخير جزء مقتضب من الاول » (٣٩) ويشير الباحث في سياق حديثه عن ابن السيد وابن رشد - في دراسته وهى أصلاً رسالة ماجستير بالجامعة الاردنية - الى فضل الاستاذ المشرف في توجيهه لاكتشاف تأثير ابن رشد بابن السيد .. (ص ١٨٤) وتلك مسألة أفاض فيها بلاثيوس وهو أول من نبه اليها وهو ما يؤكد الباحث فعلاً فيما بعد (٤٠) . وهو يعتمد على بلاثيوس أيضاً في بيان اهتمام كهنة اليهود وفلاسفتهم بكتاب الحقائق (٤١) .

- ٣ -

أما عن الدراسات التى تناولت أعمال بلاثيوس وتحقيقاته وعرضت لها أو ناقشت منهجه وما طرحه من قضايا ، أو انطلقت من كتابات لبحث مشكلات مختلفة ، أو استدركت عليه فهى موضوع هذا القسم من الدراسة . وسوف نعطي فكرة موجزة عن أعماله قبل بحث كيفية تعامل الكتاب العرب معها .

- 
- (٣٧) د. محمد رضوان الداية ، محقق كتاب البطليوسى . لحدائق ، دار الفكر دمشق ، سوريا ١٩٨٨ ص ١٤٧ هامش ٢  
 (٣٨) المصدر السابق ص ١٣٧  
 (٣٩) حسن عبد الرحمن علقم : الجوانب الفلسفية في كتابات ابن السيد البطليوسى ، دار البشير ، عمان ١٩٨٨ ص ٣٩ - ٤٠  
 (٤٠) المصدر السابق ص ٢٠٠  
 (٤١) المصدر نفسه صفحات ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥

وقد أشار نجيب العقيقي في الجزء الثاني من كتابه المستشرقون الى بلاثيوس وأثاره (٤٢) . ولأننا لا ننوي أن نقدم سردا بأسماء هذه المؤلفات ، فقد أشرنا الى بعضها وسنعرض في هذه الفقرة بعضا منها ، فنكتفى فقط بتصنيف مؤلفاته الى ثلاث مجموعات كما فعل ميغيل كروث إيرنانديث في دراسته «معنى وحدود الفكر الاسلامي عند أسين بلاثيوس» ، - وهو من الباحثين الذين تابعوا مستشرقنا (٤٣) وأعمال بلاثيوس هي :

- ١ - - المفكرون ومدارس الفكر الاسلامي .
  - ٢ - العلاقات بين الاسلام والعالم الغربي المسيحي .
  - ٣ - ما قدمته المسيحية من اراء للاسلام الذي أعادها بدوره مزيدة ومنقحة للفكر المسيحي «الاسلام من منظور المسيحية» .
- وان كنا نلاحظ تداخل بعض الاعمال في أكثر من مجموعة مثل كتابيه عن ابن عربي ، وابن مسرة الذين يمكن تصنيفها في أي من المحاور الثلاثة .
- وسوف نتوقف أمارم بعض مؤلفات بلاثيوس لنرى الطرق المختلفة التي تعامل بها الأساتذة العرب مع أفكاره ، وأول هذه الاعمال « ابن مسرة ومدرسته » .
- ١ - ١ - ٢ في دراسته «الخيال والشعر في تصوف الاندلس» ١٩٨١ يعرض سليمان العطار - المتخصص في الدراسات الاندلسية - ما قدمه بلاثيوس ، أكبر جهد للتأريخ للتصوف الاسلامي في الاندلس» . ويتوقف عند دراسته ابن مسرة فالمستعرب الاسباني يعرض لبدائيات التصوف قبل ابن مسرة ، ويذكر ابن مسرة تبدأ محاولة جريئة وجديرة بالاعجاب حقا يقوم بها مستشرقنا الاسباني ، ليقدم لنا هذا الفيلسوف المتصوف المعتزلي موضحا أهم النقاط التي تميز شخصيته « التي جعل منها أسطورة حقيقية » ثم يعقد فصلا عن أنبياء وقليش «لأنه قد ورد في المصادر العربية أتباع ابن مسرة لتعاليمه» ويتتبع امتداد تعاليم ابن مسرة حتى عصر ابن عربي الذي اكتملت على يديه صورة التصوف الاندلسي، ويتأثر بها ابن عربي نفسه في مسائل جوهرية ، ثم يركز على أهمية ابن عربي

(٤٢) نجيب العقيقي ، المستشرقون ح ٢ دار المعارف ط ٤ . القاهرة ص ١٩٤ - ١٩٦ . «لم يكن في مقدوري أن يرى هذا العمل النور ، دون العودة الى الاعمار العظيمة التي ألفها بلاثيوس حيث عكفت أكثر من عشر سنوات على دراسة أعماله التي افادتني في فصول هذا الكتاب» انظر إيرنانديث: معنى وحدود الفكر الاسلامي عند أسين بلاثيوس . أعمال مؤتمر الحضارة الاندلسية . محلة كلية الاداب جامعة القاهرة . العدد ٥٢ . ١٩٩٢ ص ٢٨١ - ٢٨٢

(٤٣) تابع ميغيل كروث إيرنانديث بلاثيوس كما كتب في مقدمة دراسته «المتافيزيقا عند ابن سينا» ٤٩٤٩ يقول : «ان أعمال بلاثيوس كانت قد اثرت وانضجت مجالات البحوث ، ولهذا رأيت أن أسير في هذا الطريق المفتوح وأخوض في دراسة تاريخ الفلسفة العربية الاسلامية ، وان هذه الدراسة تمت وأصبحت ممكنة بفضل أسين بلاثيوس» . وكتب في «الفلسفة الاسبانية الاسلامية» ١٩٥٧ .

كمصدر متكامل للتصوف الاندلسي المسمى جاعلا من هذا المتصوف الكبير صورة لابن مسرة «وان كان ابن عربي أكثر جرأة من ابن مسرة فيما ادعاه من وجود مادة جوهر الجوهر التي يشترك فيها الله والانسان بينما نرى أن ابن مسرة قد نزه الله عن هذه المشاركة . ومما سبق يستنتج الباحث (بلاثيوس) - ونحن معه في ذلك حتى لو تحفظنا مع منهجه - أن فكر ابن مسرة صار مدرسة فكرية صوفية تمتد في الاندلس حتى يصل الأمر بإسبانيا المسلمة الى أن تنجب أعظم صوفية الاسلام ، ومن ثم صارت إسبانيا منذ ابن مسرة وبسببه وطن الصوفيين العظام المسلمين ولقرون بعد ذلك كان من المحتم أن تصير عن طريق سانت تريزا وسان خوان دي لا كروث وطن الصوفيين العظام المسيحيين» (٤٤) .

ويوظف سليمان العطار نتائج أبحاث بلاثيوس - مع تحفظه على المنهج وبعض التحليلات - في أبحاثه كما يتضح في قوله : «لو أخذنا بالتصور الوارد في فكرة «ابن مسرة ومدرسته» عند بلاثيوس ؛ وهو التصور القائل بامتداد التصوف في نهاية القرن الثالث حتى بدايات الظهور الرسمي للتصوف فلنا أن نسأل هل صاحب هذا الامتداد شعر تصوفي ؟ (٤٥) وإذا بحثنا عن أوليات شعر التصوف فاننا لن نلتقي الا بأشعار زهدية عادية حتى يقابلنا - كما يضيف العطار - أول شعر للتصوف جدير بمكان فني في الشعر من ناحية ، وبمكان في التعبير عن وجدانات العشق الصوفي من ناحية أخرى ، ألا وهو ديوان ترجمان الأشواق» لابن عربي في أواخر القرن السادس عشر (٤٦) . أن هذه التقديمة النظرية التي يستند فيها الباحث المصري على المستشرق الإسباني لا غنى عنها لدراسة شعر التصوف عامة في الاندلس ، اعتبارا من البدايات الحقيقية لهذا الشعر على يد ابن عربي نفسه في نهايات القرن السادس الهجري .

٢ ١ ٣ وفي تحقيق محمد كمال جعفر للتراث الصوفي لابن مسرة ، يقدم لأول مرة في العربية رسالتين للصوفي الأندلسي هما : «رسالة الاعتيار» و «رسالة خواص الحروف» القاهرة ١٩٨٢ ، وتظهر في مقدمة تحقيقه أفكار بلاثيوس خاصة فيما يتعلق بأثر نشر هاتين الرسالتين ، الأمر الذي سيجتبع الفرصة لالقاء الضوء على كثير من المسائل والحقائق الفلسفية والصوفية في فكرنا الاسلامي وذلك مثل :

- حقيقة تأثير ابن مسرة في ابن عربي بعد تأثره بالتسوى .
- حقيقة الارتباط بين فكرة ابن مسرة واخوان الصفا .

(٤٤) د. سليمان العطار . الخيال والشعر في تصوف الاندلس . دار المعارف ، القاهرة . ١٩٨١ ص ١٥ .

(٤٥) المصدر السابق ص ٢٦

(٤٦) الموضع نفسه .

- حقيقة ارتباط العالم والمعلوم عند ابن مسرة وابن رشد في الاسلام والاكوينى في المسيحية (٤٧) .

- القاء الضوء على مسألة الكلام الالهى وحقيقة الخلاف حولها في الفرق الاسلامية . وهو في حديثه عن ابن مسرة سيرة ودراسة (ص ١٧ وما بعدها) يحيلنا فيما يتعلق بالآراء والجوانب التاريخية الى كتاب بلاثيوس ابن مسرة ومدرسته ، مدريد ١٩١٤ . وكذلك يعتمد عليه كلية في عرضه مذهب الفيلسوف يقول : «يرى الباحث الجاد اسين بلاثيوس أن أصول المذهب الفيلسوف لابن مسرة تدور حول المذهب الامبيدوقليسي» (٤٨) . ويقف طويلا للمقارنة بين ابن مسرة وامبيدوقليس (ص ٣٦ - ٤٠) . ويلاحظ احالة توجه مدرسة ابن مسرة الى الفصوص الذى قال به بريسلين في القرن الرابع للميلاد (٤٩) وأن بلاثيوس وفيليب حتى يتفقان على أن مدرسة ابن مسرة قدمت نشاطها خلال ابن جبيرول الفيلسوف اليهودي (ت ١٠٥٨ ، أو ١٠٧٠ م) (٥٠) .

٣ - ١ - ٢ ونجد لدى شيخ الباحثين العرب في الدراسات الاندلسية الدكتور محمود مكى مواصلة واكمالا لبعض ما فات بلاثيوس في بحثه عن ابن مسرة . حيث قدم لنا في المؤتمر الثالث للدراسات الاندلسية دراسة عن «بدايات التصوف الاندلسي ، ما قبل ابن مسرة» يستدرك فيها على دراسة : المستعرب الاسباني . فاذا الفضل يرجع الى بلاثيوس في أول دراسة جادة للتصوف الاندلسي منذ بداياته المبكرة والى اعادة بناء مذهب أول صوفى أندلسى كبير هو ابن مسرة (ت ٣١٩ هـ - ٩٣١ م) ، وانه الحق بدراسته هذه قائمة بزهاد الاندلس السابقين على ابن مسرة منذ فتح الاندلس حتى أواخر القرن الثالث ، فانه على الرغم من الجهد الكبير الذى بذله أسين بلاثيوس في تتبع هؤلاء الزهاد الذين كانوا تمهيدا وروادا للتصوف الاندلسي فان شيخنا قد استطاع بعد استقصاء للمصادر الاندلسية أن يقدم لنا أخبارا كثيرة عن بعض هؤلاء ممن يردوا في دراسة مستشرقنا الكبير .

ودراسة التى يقدمها لنا مكى تحاول أن تتبين هذه البدايات حتى تقدم صورة مقاربة للحياة الروحية في الاندلس حتى أوائل القرن الرابع الهجرى . لقد بدأت الحركة الصوفية في الاندلس بما كان من الطبيعى أن تبدأ به ؛ أى بحدية زهدية

(٤٧) د. محمد كمال جعفر : مقدمة تحقيقه «من التراث الصوفى لابن مسرة» المجلس الاعلى للثقافة ، القاهرة ١٩٨٢ ، ص ٥  
(٤٨) المصدر السابق ص ٢٠  
(٤٩) المصدر السابق ص ٤٢  
(٥٠) المصدر السابق ص ٤٢



بسيطة ، وقد احتفظت لنا كتب التراجم بأخبار بعض من مارسوا مثل هذه الرياضات الدينية القائمة على حياة متقشفة . وكان لهؤلاء مكانة عظيمة بين الشعب الاندلسي في تاريخه المبكر . ويقدم لنا بعضا من هؤلاء الزهاد . «وممن تعرفه من هؤلاء الصالحين الاندلسيين خلال القرن الثاني الهجري ثلاثة يصفهم كتاب التراجم والمؤرخين بأنهم « عباد الاندلس » : أولهم ميمون بن سعد مولى الوليد بن عبد الملك (٥١) . أما الزاهدان الثانيان فهما أبو الفتح الصدقوري ، وفرقد السرقسطي . وهناك العديد من الممارسات الزهدية التي نسبتها كتب التراجم الى بعض زهاد الاندلس خلال القرنين الثاني والثالث مثل مداومة الصلاة أو القيام أو الاضراب عن الزواج أو اقتكاك أسرى المسلمين . وقد سجل بعض هذه الاخبار وأسماء ممارسي هذه الألوان من السلوك آسین بلاثيوس» ولو أننا عثرنا على المزيد منها مما يستدرك عليه» (٥٢) .

ومن هؤلاء : الزاهد أيوب البلوطي . وقاسم بن ثابت السرقسطي (ت ٢٠٢ هـ / ١٩١٤ م) ، وأبو وهب العباس القرطبي ، واجع بن مالك القبري (ت ٢٩٩ هـ / ٣١١ م) . وأول من بدأ لبس الصوف باعتباره من مظاهر التقشف والزهد قاضي قرطبة سعيد بن سليمان (ت ٢٤٠ هـ / ٨٥٤ م) وأول من حمل لقب الصوفي في الاندلس هو عبد الله بن نصر القرطبي (ت ٣١٥ - ٩٢٨ م) . ويشير مكي الى من رحل منهم الى المشرق وسجل ذلك في كتاباته ، أو جمع سير العباد والزهاد المشاركة مثل : أحمد بن محمد الرومي القرطبي الذي يذكر في ترجمته أنه لقي ابراهيم بن الجنيد الصوفي البغدادي . وكذلك محمد بن وضاح القرطبي (ت ٢٨٧ هـ / ٩٠٠ م) مؤلف أول كتاب جمع فيه أخبار الزهاد والزاهدات في المشرق وعنوانه «العباد والعوايد» .

والشخصية التي يختتم بها دراسته . والتي يعدها ممهدة للتصوف بمعناه الحقيقي وسابقة لابن مسرة هي شخصية بكر يميني بن رزق التطيلي «الذي يدهشنا أن بلاثيوس أهمله تماما في دراسته لابن مسرة» (٥٣) .

٢ - ٣ والعمل الثاني الذي نتوقف أمامه هو تحقيقات بلاثيوس لأعمال ابن باجة . حيث حقق له الرسائل التالية :

- من قول أبي بكر في النبات ، مجلة الاندلس ، العدد الخامس ١٩٤٠ ص ٢٥٥ - ٢٩٩ .

(٥١) د. محمود علي مكي : بدايات التصوف الاندلسي ما قبل ابن مسرة ، مجلة كلية الاداب ، جامعة القاهرة ، العدد ٥٢ ، ص ١٠

(٥٢) المصدر السابق ص ١١

(٥٣) المصدر السابق ص ١٥ - ١٨

- رسالة اتصال العقل بالإنسان ، مجلة الاندلس ، العدد السابع ١٩٤٢ ص ١ - ٤٧ .

- رسالة الوداع ، مجلة الاندلس . المجلد الثامن ١٩٤٣ ص ١ - ٨٧ .  
- تدبير المتوحد ، مدريد عام ١٩٤٦ .

وان كان دنلوب D. M. Dunlop قد نشر جزءا من كتاب تدبير التوحيد قبل أن ينشر بلاثيوس النص الكامل للكتاب . وقد تسابق الباحثون العرب في تقديم عدد من التحقيقات لبعض رسائل ابن باجة ومنها ما قد سبق لبلاثيوس نشره .

فقد نشر ماجد فخرى عدة رسائل تحت عنوان «رسائل ابن باجة الالهية» بيروت ١٩٦٨ . والملاحظ ان فخرى في هذه الرسائل نشر ثلاثة نصوص سبق لبلاثيوس أن نشرها . ونشر معن زيادة «تدبير المتوحد» بيروت ١٩٧٨ ، وهذه هي النشرة الثالثة لهذا النص تضاف الى نشرة بلاثيوس ١٩٤٦ ونشرة فخرى ١٩٦٨ . يصف معن زيادة بلاثيوس بأنه «صاحب أكبر مساهمة معروفة في دراسة ونشر أعمال ابن باجة» (٥٤) . ويضيف أن قراءة التدبير كما حققه بلاثيوس ، الذي نشره في اسبانيا مع مقدمة اسبانية ، أوضح الحاجة الملحة لاعادة نشر هذا الكتاب باللغة العربية» (٥٥) . ولم يوضح لنا أية أسباب تدعو لذلك . وقد أعاد أحمد فؤاد الأهواني نشر رسالة الاتصال لابن باجة ضمن مجموع يحمل عنوان تلخيص النفس لابن رشد (٥٦) . وقد أعاد في هذه النشرة ما سبق لبلاثيوس أن نشره . ونفس الامر حدث مع عبد الرحمن بدوي الذي قدم في كتابه «رسائل فلسفية» بنغازي ١٩٧٣ مجموعة رسائل جديدة لابن باجة مع مقدمة لنشرته موضعا المخطوطات المعروفة للباحثين ، مشيرا الى أنه بالاضافة لمخطوطات بودلي باكسفورد POCOCKE ، وبيرلين (٥٠٦٠) ، والاسكوريال (٦١٢) فان هناك مخطوطة رابعة بها رسائل جديدة هي مخطوطة طشقند رقم ٢٣٨٥ التي اعتمد عليها . وبعد ان يتناول نشرات رسائل ابن باجة السابقة يعرض للرسائل التي ينشرها وهي : «في الوحدة والواحد» ، «في الفحص عن القوى النزوعية» ، «في المتحرك» و «القوى النزوعية» . وهو يذكر لنا تحقيقات بلاثيوس المختلفة لرسائل ابن باجة في سياق تناوله لمحتويات هذه الرسائل (٥٧) .

(٥٤) د. معن زيادة : مقدمة تحقيقه لكتاب ابن باجة تدبير المتوحد بيروت ١٩٧٨ ص ١٥

(٥٥) المصدر نفسه ص ١٦

(٥٦) د. أحمد فؤاد الأهواني (محقق) رسالة الاتصال لابن باجة ضمن تلخيص النفس لابن

رشد . النهضة المصرية القاهرة ١٩٥٠

(٥٧) د. بدوي رسائل فلسفية . منشورات الجامعة الليبية ، بنغازي ١٩٧٣ . ص ١٦٦ - ١٣٦ .

ويعرض الباحث المغربى المحقق المدقق جمال الدين العلوى فى كتابه «مؤلفات ابن باجة ، الدار البيضاء ١٩٨٣ مجهود المستعرب الاسبانى ، فى الفصل الثانى عن مؤلفات ابن باجة المنشورة موضحا أهميته نشرته» لقد اعتمد بلاثيوس فى تحقيقه للنصوص الثلاثة الاولى (النبات ، اتصال العقل ، الوداع) على مخطوطى اكسفورد وبرلين ، ولعل معتمده فى نشر الرسالتين الثانية والثالثة كان أساسا على مخطوط برلين ، ومن ثم يمكن القول ، وخاصة بعد ضياع المخطوط الاخير ، أن بلاثيوس قد قدم للتراث الفلسفى فى الغرب الاسلامى وللمهتمين بهذا التراث وربما لابن باجة نفسه خدمة جليلة ؛ وذلك لأن المخطوط الآخر ، أعنى مخطوط اكسفورد لا يمكن الاعتماد عليه أصلا فى نشر الرسالتين المشار اليهما (٥٨) . ويشيد بجهد الرجل قائلاً : «وبالرغم مما يمكن أن نقول اليوم عن هذه النشرات فسيظل أسين بلاثيوس على كل حال فضل البداية ؛ لأنه أول من اهتم بنشر نصوص لابن باجة . وهى نصوص من الأهمية بحيث لا تغالى اذا قلنا انها تنقل إلينا الصورة الاخيرة التى انتهى إليها المشروع الفلسفى لابن باجة» (٥٩) .

٣ - ٣ - وتتناول فى هذه الفقرات عدة أعمال لبلاثيوس أشار إليها الباحثون العرب بإيجاز ، وهى توضح جهود بلاثيوس فى دراسة الفكر الاسلامى من جهة ، واهتمامنا نحن به فى سياق بحثنا عن جهود المستعرب الاسبانى .

لقد اهتم بلاثيوس ببعض صوفية الاسلام من المشاركة الذين كان لهم حضور قوى ، وأهم هؤلاء الغزالى الذى كرس له أكثر من دراسة وتناوله فى سياق دراسات عامة . فقد كتب عن «العقيدة والاخلاق والتصوف لدى الغزالى» ١٩٠١ ، ومصنف فى «الغزالى والنصرانية» فى جزئين ، به تحليل عميق لكتاب الاحياء . مدريد ١٩٣٤ - ١٩٣٥ . و «دراسات نفسية عن معنى كلمة التهافت فى مصنفات الغزالى وابن رشد» المجلة الافريقية ، ١٩٠٦ ، وتصوف الغزالى ، جامعة القديس يوسف بيروت ، العدد ٧ ، عام ١٩١٤ .

ويشير بدوى فى كتابه «مؤلفات الغزالى» الكويت ١٩٧٧ الى المحاولات المختلفة للبحث فى مؤلفات حجة الاسلام ، تلك التى بدأت منذ منتصف القرن التاسع عشر حين كتب ر. جوشه R. Gosche بحثه عن «حياة الغزالى ومؤلفاته» ١٨٥٨ مروراً بمكدونالد Macdonald وجولديهر ، ثم ماسينيون . ويقف عند «أول بحث مفصل فى تمييز المنحول من الصحيح فى مؤلفات الغزالى ، وهو ذلك الذى قام به

(٥٨) جمال الدين العلوى : مؤلفات ابن باجة ، دار النشر المغربية . الدار البيضاء ١٩٨٣ ص ٣١ .  
(٥٩) الموضع نفسه .

أسين بلاثيوس في كتابه الضخم «روحانية الغزالي» (أربعة مجلدات ، مدريد ١٩٣٤ - ١٩٤١) ففي الجزء الرابع (ص ٢٨٥ - ٣٩٠) بحث في كتب الغزالي من كسافة نواحيها ، وأورد ثبوتا بما يراه منحولا أو مشكوكا في صحته من هذه الكتب» (٦٠) .

٢ - ٣ - ٣ وإذا تحولنا عن المحور الاول الذي يتناول فيه المفكرون ومدارس الفكر ، الى محاور العلاقات بين الاسلام والعالم الغربي المسيحي حسب تصنيف ميجيل كروث ايرنانديث يمكن أن نشير الى كتاب بلاثيوس «الاسلام على الطريقة المسيحية» الذي اهتم به د. حامد أبو أحمد في دراسته «عالمية ادب التصوف الاسلامي» فهو يشير الى الرواج الكبير لطبعة الكتاب والاهتمام والحفاوة التي استقبلت بها . ويرجع أهمية ذلك لما تناولته من أثر للاسلام على تصوف المدرسة الكرملية فيما أطلق عليه «نظرية التأثير الاسلامي» . ويدرس بلاثيوس في الجزء الثاني من الكتاب «مذهب ابن عربي الروحي» ، وهذا الجزء كما يذكر حامد أبو أحمد أهم ما في الكتاب ويشتمل على حوالي ١١٥٤ صفحة من القطع الكبير وهي على النحو التالي : مصادر ابن عربي ومنهجه وخطته ، ويقارن بينه وبين الاتجاه الروحي المسيحي قبل الاسلام - كما رأينا في كتابه الذي ترجمه بدوى - وفي الفصل الثاني : الأسس الرئيسية لهذا الاتجاه ، ووجودها في الاسلام في صورة مذاهب مستقلة ، والتمييز بين هذه المذاهب حسب ابن عربي والفصل الثالث دراسة للأنواع المختلفة للحياة الروحية وتعدد مناهج الحياة الروحية وثنائها في تصوف الاندلس . والفصل الخامس الذي يتناول منهج الزهد أى التوجه نحو طريق الكمال ، وفي السادس يشرح بلاثيوس طريق الوصول الى الكمال الروحي ويبين أن سانت تريزا وسان خوان دي لا كروث يتفقان مع ابن عربي في مسألة الحضور الالهي .

ويعلق د. أبو العلا عفيفي على دعوى بلاثيوس بارجاع روحية الغزالي ، بل روحية الاسلام كله الى مصادر أجنبية غير اسلامية أخصها المصدر المسيحي بقوله : «ويظهر أنه في هذه الدعوى الاخيرة يصدر عن عقيدة وخطة موضوعه أكثر من صدوره عن منطق البحث العلمي وحده» (٦١) ونفس الموقف تجده لدى محمد عبد الله الشرقاوي في كتابه «الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الاسلامي» (٦٢) .

(٦٠) د. عبد الرحمن بدوى : مؤلفات الغزالي ، ط ٢ وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٧ ص ١١  
(٦١) د. أبو العلا عفيفي : مقدمة ترجمة كتاب نيكلسون في التصوف الاسلامي وتاريخ . مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ص ك .  
(٦٢) د. محمد عبد الله الشرقاوي : الاتجاهات الحديثة في دراسات التصوف الاسلامي ، القاهرة ص ٧٢ - ٧٦

ونجد لدى الدكتور أبو الوفا التفتازانى متابعة دقيقة لأعمال بلاثيوس حيث يستشهد بكتاباتهِ ويشير إليها ويذكرها ضمن مراجعهِ ويعتمد على تحقيقاته ونشراته لبعض النصوص العربية مثل المدخل لصناعة المنطق لابن طمّلوس ، مدريد ١٩١٦ و «فى اتصال العقل بالإنسان» ١٩٤٢ . ففى دراسته عن ابن سبعين وفلسفته الصوفية يذكر نشرة بلاثيوس للمدخل لصناعة المنطق ويشيد بمقدمته التى لا غنى عنها للباحث فى تاريخ الفكر فى الأندلس وتطوره فى اسبانيا الإسلامية (٦٣) كما يعتمد على عمل بلاثيوس ابن السيد البطليوسى فى بيان الحركة الفلسفية فى اسبانيا (٦٤) . وعلى دراسته ابن مسرة ومدرسته (٦٥) كما يعرض لدراسته عن ابن العريف ونشرته لكتابه محاسن المجالس ، ورأى ابن سبعين فيه (٦٦) وتأثير الأخير فى ريمون ليل (٦٧) .

وفى دراستيه عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه وابن عباد الرندى يشير الى تأثير حكم ابن عطاء الله السكندرى وشرح ابن عباد عليها فى المدرسة الكرملية فقد وصف بلاثيوس هذا الشرح بأنه مرجعا كاملا فى النظرية الزهدية والتصوفية» (٦٨) ويبين بلاثيوس أوجه الشبه فى مسألة القبض والبسط بين جان دى لاكروا والشاذلية وابن عطاء الله (٦٩) .

وأخيرا نشير الى المقدمة التى تناول فيها د. جمال عبد الكريم العدد التذكارى الذى أصدرته مجلس كلية الآداب بمناسبة المؤتمر الثالث للدراسات الاسبانية وتكريم أسين بلاثيوس والتى أشار فيها الى أبحاث المؤتمر وموضوعاتها وبلاثيوس يقول : «لقد عقدنا هذا المؤتمر لنكرم عالما اسبانيا جليلا أفنى حياته فى خدمة العلم والاستشراق» ويشير الى أهم أعمال بلاثيوس واكتشافاته التى كانت سبب شهرته وهى بيان فضل اسبانيا المسلمة على كثير من روائع الإبداع الإنسانى فى الفلسفة والتصوف والأدب .

- 
- (٦٣) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبنانى . بيروت . ١٩٧٣ ص ٦٨  
 (٦٤) المرجع السابق ص ٧٠  
 (٦٥) المرجع السابق ص ٧٥  
 (٦٦) المرجع نفسه صفحات ٧٦ . ٧٧ . ٧٨  
 (٦٧) المرجع نفسه ص ١٨٧  
 (٦٨) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه . مكتبة الانحلو المصرية . ط ٢ القاهرة ١٩٦٩ ص ٩٣  
 (٦٩) المصدر السابق صفحات ٢٥٧ - ٢٥٨

**تعقيب :**

لا يمكن إنهاء هذه الدراسة والادعاء بأنها تناولت كل ما كتب وترجم لبلاثيوس في العربية فلاشك أن هناك جهودا أخرى مغربية ربما لم تصل إلينا ، إلا أن ما عرضنا له يكفي لبيان فضل العالم الأسباني الذي سعيننا في الفقرة الأولى من هذا البحث لبيان ملامح صورته عند الكتابات العرب وتتلخص في الآتي :

- اهتمام جاد أصيل ومثابر على البحث والتحقيق الذي يتعلق بالفلسفة والتصوف الإسلامي في اسبانيا .
- بيان دور المسلمين في التاريخ الثقافي الوطني باعتباره مرحلة هامة من مراحل الثقافة الانسانية .
- الاتصال بين الفكر الإسلامي وما سبقه وتأثيره على الفكر المسيحي التالي عليه .
- المنحى الديني الذي يسيطر على كتاباته برده الى أصولها المسيحية .
- إلا أنه مما لا شك فيه للرجل خطة طموحة للتأريخ للفكر الإسلامي الأسباني نشرًا وتحقيقًا ، بحثًا وتأليفًا ، من أجل التأكيد على دور الفلاسفة والصوفيين في العرب اثراء الفكر الانساني .
- وبهذا يتضح التأثير المتبادل بين الثقافة العربية الإسلامية من جانب والثقافة الأسبانية المعاصرة من جانب آخر كما يتضح الاهتمام الشديد الذي قدمه الكتاب العرب المعاصرين بالمستعرب الأسباني الكبير الذي نحتفل بذكراه تدعيما لحوار الانا والآخر واثراء للجدل المتبادل بين الحضارات .

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية



# الصراع الأيديولوجى بن الأنا والآخر

## فى رواية قنديل أم هاشم

١ - اشكالية البحث .. لماذا .. ؟ :

أمر عظيم أن يتم الاحتفال بالذكرى الأولى لرحيل الأديب يحيى حقى (٧ يناير ١٩٠٥ - ٩ ديسمبر ١٩٩٢) فى إطار ندوة دولية ، يقيمها المعهد المصرى بمديرية فى اسبانيا ، ذلك البلد العزيز ، الذى له فى قلب العرب أجمعين - مكانة خاصة ، ومن ثم فقد فرض مكان الاحتفال اشكالية هذا البحث . أن اسبانيا جزء من أوروبا .. وأوروبا اتصلت بمعظم دول الشرق العربى المسلم اتصالا عدوانيا حربيا ، يهدف الى الاستعمار وفرض السيطرة العسكرية والحضارية فى آن واحد ، منذ حملة نابليون على مصر سنة ١٧٩٨ . وقد أفرز هذا اللقاء - غير المتكافئ .. وغير العادل .. بل غير الانسانى - صدمة حضارية وصراعا أيديولوجيا ، وفرض تساؤلا مصيريا مؤداه : أين نحن منهم .. وأين هم منا ؟ بعبارة أخرى : ما موقف ( الأنا ) القومية .. أيديولوجيا .. من ( الآخر ) الأوروبى ؟ !

وقد شغلت تلك القضية الأيديولوجية معظم رجال السياسة والفكر والفن فى العالم العربى منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم . وقد اختلف رأى المفكرين العرب فيها اختلافا ، يصل الى درجة التناقض التام . وإن من يحاول أن يؤرخ فكريا للثقافة العربية الحديثة ، سوف يجد أن هذه القضية ، تكاد تعد أهم قضية شغل بها العقل العربى الحديث .

إن الاتجاه المحافظ : كان يرفض كل ما يأتى من أوروبا رفضا تاما ، لأن الأخذ بالفكر الغربى ونظام الحياة فى أوروبا ، سوف يؤدى الى أن تضع ملامح الشخصية القومية : دينيا وفكريا وفنيا وأسلوب حياة . وقد تحول هذا الرأى الى مثل شعبى يقول : « ما فيش حاجة تيجى من الغرب ، تسر القلب » . ومن أهم أنصار هذا الاتجاه من دعاة التنوير فى مصر : رفاة الطهطاوى ، جمال الدين الأفغانى ، محمد عبده ، مصطفى كمال ، محمد المويلحى ، مصطفى لطفى المنفلوطى ، مصطفى صادق الرافعى .



وهناك اتجاه آخر مجدد : يرى أن نأخذ عن الغرب كل شيء الا ما يمس العقيدة ، وأن السبيل الوحيد للتقدم هو السير على نهج الحضارة الأوروبية في كل مجال من مجالات الحياة والفكر والفن .. ويدعو الى هذا الاتجاه كثير من المفكرين الليبراليين أمثال : أحمد لطفي السيد ، قاسم أمين ، محمد حسين هيكل ، طه حسين ، عباس محمود العقاد ، توفيق الحكيم ، سلامة موسى ، لويس عوض .

وقد ظل هذان الاتجاهان في الفكر العربي الحديث متخاصمين ومتعادين الى ما بعد الحرب العالمية الثانية (١٩٤٤) تقريبا ، حيث ظهر اتجاه توفيقى ، يدعو الى التصالح بين القديم الموروث وبين الجديد الوافد .

وقد شارك كاتبنا في هذه القضية الساخنة برواية كتبها سنة ١٩٣٩ ، ونشرها سنة ١٩٤٤ ، وهى « قنديل أم هاشم » . وقد عبر فيها - أدبيا - عن رؤيته ازاء تلك القضية . وبناء على هذا تنجم اشكالية بحثنا . وهى : ما رؤية يحيى حقى ازاء قضية الصراع الايديولوجى بين الأنا الشرقى .. والآخر الغربى .. ؟! والى أى مدى استطاع أن يوفق فى حل عقدة هذا الصراع ؟

\*\*\*

## ٢ - القضية .. والرواية العربية :

إذا كان حقى قد عالج قضية الصراع الايديولوجى بين الشرق والغرب فى إحدى رواياته .. فان هذا أمر غير جديد .. بالنسبة لتاريخ الرواية العربية ، فقد تناولتها الأعمال التالية :

### أ - فى مصر :

- |      |               |                     |      |
|------|---------------|---------------------|------|
| ١ -  | على مبارك     | : علم الدين         | ١٨٨٢ |
| ٢ -  | محمد المويلحى | : حديث عيسى بن هشام | ١٩٠٦ |
| ٣ -  | طه حسين       | : أديب              | ١٩٣٥ |
| ٤ -  | توفيق الحكيم  | : عصفور من الشرق    | ١٩٣٩ |
| ٥ -  | يحيى حقى      | : قنديل أم هاشم     | ١٩٤٤ |
| ٦ -  | عادل كامل     | : ملهم الأكبر       | ١٩٤٤ |
| ٧ -  | فتحى غانم     | : الساخن والبارد    | ١٩٥٨ |
| ٨ -  | يوسف ادريس    | : السيدة فيينا      | ١٩٥٩ |
| ٩ -  | محمد جلال     | : حب فى كوبنهاجن    | ١٩٨٠ |
| ١٠ - | يوسف ادريس    | : نيويورك ٨٠        | ١٩٨٠ |
| ١١ - | يوسف ادريس    | : رجال وثيران       | ١٩٨١ |

**ب - فى لبنان وسوريا والاردن :**

- ١٢ - سهيل ادريس : الحى اللاتينى ١٩٥٤  
 ١٣ - حنا مينة : الربيع والخريف ١٩٨٢  
 ١٤ - جمعة حماد : بدوى فى أوربا ١٩٨٥

**ج - فى السودان :**

- ١٥ - الطيب صالح : موسم الهجرة للشمال ١٩٦٥

**د - فى المغرب :**

- ١٦ - عبد المجيد بن جلون : فى الطفولة ١٩٥٧  
 ١٧ - عبد الله العروى : الغربة واليتم ١٩٦٠  
 ١٨ - محمد زفزاف : المرأة والوردة ١٩٧٢

**هـ - فى الجزائر :**

- ١٩ - عرعار محمد العالى : مالا تذرؤه الرياح ١٩٧٨  
 ٢٠ - سعدى ابراهيم : المرفوضون ١٩٨١

وأقدم رواية تناولت هذه الموضوع صدرت سنة ١٨٨٢ ( علم الدين ) ، وأحدث رواية صدرت سنة ١٩٨٥ (بدوى فى أوربا) .. أى أن هذه القضية - قضية الصراع بين الشرق والغرب - قد شغلت الرواية العربية على مدى قرن كامل ، ولا أظن أن بابها سوف يغلق . فلا يزال الصراع قائما ، ولن تتوقف الرواية عن تصويره والتعبير عنه . بيد أننا نود أن نشير اشارة عابرة بالنسبة لتناول الرواية - أو غيرها من الأنواع الادبية - لقضية فكرية .. وهى أن الاعمال الادبية تعبر عن رؤية فردية - فى المقام الاول - وليس شرطا أن تتطابق رؤية الكاتب مع رؤية أمته ، لأنه مضى حين من الزمان ، كان النقد فيه مولعين بقضية التعميم فى التفسير ، بمعنى أن البطل فى أية رواية يعبر بالضرورة عن موقف شعبه . وهذا أمر ، لم تعد تتحمله التوجيهات الجديدة فى النقد المعاصر (١) .

**٣ - ملامح السيرة :**

ولد كاتبنا فى حى شعبي من أحياء القاهرة القديمة .. هو «السيدة زينب» حارة الميضة ، وعاش فيه سنوات الطفولة الباكرة . وترك هذا المكان الشعبى

(١) طه وادى : صورة المرأة فى الرواية المعاصرة . ط دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٠٤ .  
 على الراعى : دراسات فى نقد الرواية . ط. المؤسسة المصرية . ١٩٦٤ ، ص ١٦٦ .

الدينى بصمات واضحة فى نفسه وفى أدبه . وكان أبواه على صلة قوية بالثقافة العربية القديمة ، كما كان بعض أعمامه وأخوته على معرفة بالثقافة الحديثة . وهو يشير الى هذا بقوله : «نشأت فى بيئة تعشق القراءة .. والدتى وأبى .. وكذلك أخى الأكبر ابراهيم ، الذى كون لنفسه مكتبة عربية وانجليزية ، كانت أول معين أستقيت منه . وقد شارك أخى ابراهيم فى تحرير جريدة «السفور» . أما أخى اسماعيل فقد ألف مسرحية لم تمثل ، بالإضافة الى جهود عمى محمود طاهر حقى فى القصة والمسرحية والصحافة» (٢) .

معنى هذا أن الكاتب قد تأثر بأسرته ، التى شغل الكبار فيها بالثقافة الموروثة .. والصغار بثقافة العصر الجديد .

وبعد أن تخرج فى كلية الحقوق سنة ١٩٢٥ ، عمل فى الصعيد معاوناً للإدارة سنة ١٩٢٧ فى مركز منفلوط ، حيث أتاحت له فرصة التعرف على واقع الصعيد فى مصر . وقد أثرت هذه الفترة الصغيرة - التى لم تتجاوز ثلاث سنوات - فى ثقافته وأدبه تأثيرات بعيدة المدى ، لا تقل عن تأثير النشأة الأولى فى حى «السيدة زينب» . لذلك نجد أن هذين المكانين : السيدة زينب .. و .. القرية الصعيدية ، يشكلان خلفية Back-ground دائمة لمعظم نتاجه القصصى والروائى .

وقد عمل حقى بعد ذلك فى السلك الدبلوماسى من سنة ١٩٣٠ - ١٩٥٤ . وتنقل بين جدة فى المملكة العربية السعودية ، وأستنبول فى تركيا ، وروما فى ايطاليا ، وباريس فى فرنسا . كما تزوج سنة ١٩٥٤ من فنانة فرنسية -- بعد أن ماتت زوجته الأولى . ومعنى هذا أن الكاتب قد أثرت فى تكوين شخصيته الأدبية عدة أمور مختلفة .. ظهر صداها - بشكل أو بآخر - فى كل ما كتب ، وهى :

- ١ - النشأة فى حى السيدة زينب .
- ٢ - الأسرة التى تجمع بين الثقافة القديمة والجديدة .
- ٣ - التعرف على حياة مجتمع الصعيد .
- ٤ - العمل والحياة فى أوربا .

وقد استقر يحيى حقى فى مصر ابتداء من سنة ١٩٥٥ حتى وفاته ، حيث شغل عدة مناصب ثقافية هى : إدارة مصلحة الفنون ، ورئاسة تحرير مجلة «المجلة» . وفى تلك المرحلة الأخيرة قويت علاقاته الانسانية بكثير من الأدباء

(٢) يحيى حقى . كناسة الدكان - سيرة ذاتية ، كتاب الهلال ، القاهرة ، العدد ٤٩٢ ، ص ٢٧ .

والمتقنين ، كما كتب فيها معظم مقالاته ، وبعض قصصه ، وسيرته الذاتية .  
وقد حصل فى أواخر حياته على عدة جوائز أدبية هى :

- ١ - جائزة الدولة التقديرية فى الاداب . مصر ١٩٦٩ .
  - ب - الدكتوراه الفخرية من جامعة المنيا . فى مصر ١٩٨٣ .
  - ج - جائزة الملك فيصل العالمية للأدب العربى عن جهوده فى القصة . القصيرة ، ١٩٩٠ .
- تلك هى أهم الملامح العريضة لسيرة كاتب ، ظل يمسك القلم حوالى ستين سنة من ١٩٣٤ إلى ١٩٩٢ الى قبيل وفاته فى يوم الأربعاء ١٢/٩/١٩٩٢ .

\*\*\*

#### ٤ - مجالات قرائنه :

مارس يحيى حقى معظم أشكال الكتابة النثرية من قصة ورواية ولوحة قصصية ونقد أدبى ومقال وترجمة ذاتية وأدب الرحلة وترجمة نماذج من الرواية والمسرح . وسوف نشير الى أهم مجالات إبداعه فقط ، وهى :

##### ١ - القصة والرواية :

- |      |     |             |      |     |               |
|------|-----|-------------|------|-----|---------------|
| ١٩٥٩ | ٥ - | صح النوم    | ١٩٣٤ | ١ - | البوسطجى      |
| ١٩٦١ | ٦ - | عنتر وجوليت | ١٩٤٤ | ٢ - | قنديل أم هاشم |
| ١٩٨٥ | ٧ - | سارق الكحل  | ١٩٥٥ | ٣ - | دماء وطنين    |
|      |     |             | ١٩٥٥ | ٤ - | أم العواجز    |

##### ب - فى النقد الأدبى :

- |      |     |                |      |     |                   |
|------|-----|----------------|------|-----|-------------------|
| ١٩٧٤ | ٥ - | أنشودة البساطة | ١٩٦٠ | ١ - | فجر القصة المصرية |
| ١٩٨٦ | ٦ - | هذا الشعر      | ١٩٦٢ | ٢ - | خطوات فى النقد    |
| ١٩٨٧ | ٧ - | مدرسة المسرح   | ١٩٧١ | ٣ - | ناس فى الظل       |
|      |     |                | ١٩٧١ | ٤ - | عطر الأحباب       |

##### ج - فى السيرة الذاتية :

- |      |     |              |      |     |                |
|------|-----|--------------|------|-----|----------------|
| ١٩٩٢ | ٢ - | كناسة الدكان | ١٩٥٩ | ١ - | خليها على الله |
|------|-----|--------------|------|-----|----------------|

وله بالاضافة الى هذا .. كتابات متنوعة فى الوصف القصصى ، والخواطر الذاتية ، ونقد السينما المسرح والموسيقى ، كما ترجم بعض الروايات

والمسرحيات والكتب عن الانجليزية والفرنسية ، وكتابا عن مدينة «القاهرة»  
لديزموند ستيوارت سنة ١٩٦٩ .

وهذا التدفق فى الكتابة والتنوع فى مجالات التأليف ، يدلان أن الكاتب كان  
موسوعى الثقافة والانتاج ، ولم يكن حريصا على أن يحصر إبداعه فى مجال  
بمعينه .. وانما ترك لخواطره ورغباته العنان ، لتنتقل كما شاءت وشأته  
الطبية وروحه النقية .

ورغم اتساع عطاء الرجل ، فسوف يبقى له مجالان هامان ، يصعب على من  
يؤرخ للأدب والنقد الحديث فى مصر أن يتجاوز دوره فيهما .. وهما :

- ١ - القصة القصيرة والرواية .
- ٢ - النقد الأدبى .

\*\*\*

##### ٥ - أهمية النص المختار :

تعد «قنديل أم هاشم» أقصر نص فى تاريخ الرواية المصرية والعربية ،  
فحجمها يقع فى حوالى اثنتين وخمسين صفحة من القطع الصغير ، وعلى ذلك فهى  
أقرب الى أن تكون قصة من ذلك النوع ، الذى يطلق عليه اسم Noveletta

ولعل السبب فى قصر حجمها - وقصر حجم كل ما كتب حتى من روايات وهى:  
البوسطجى ، قنديل أم هاشم ، صح النوم - هو أن مؤلفها يعد كاتب قصة قصيرة  
بالمدرجة الاولى ، وحين حاول كتابة الرواية ، لم يستطع أن يتخلص من أهم  
مبادئ القصة القصيرة .. وهو قصر الحجم ، والاعتماد على الاختصار  
والتكثيف

ورغم قصر حجم الرواية ، فانها تعد أهم عمل قدم صاحبه الى قراء الأدب ،  
أكثر من هذا أنها صارت كنية له ورمزا عليه ، وأصبح يعرف باسم «صاحب  
القنديل» ، وقد تعجب هو نفسه من ذلك قائلا : «ان اسمى لا يكاد يذكر ، الا  
ويذكر معه «قنديل أم هاشم» ، كأنى لم أكتب غيرها .. وكنت أحيانا أضيق بذلك،  
ولكن كثيرين حدثونى عنها ، واعترفوا بعمق تأثيرها فى نفوسهم .. وحين أحاول  
البحث عن سبب قوة تأثيرها ، لا أجده ما أقوله سوى أنها خرجت من قلبى  
كالرصاصة وربما لهذا السبب استقرت فى قلوب القراء (٢) .

(٢) يحيى حقي : كناسة الدكان ، ص ٤٣ .

ومما يؤكد أهمية «قنديل أم هاشم» أن معظم نقاد الرواية في مصر ، قد توقفوا عندها وكتبوا عنها ، كما أن كل من تصدى لدراسة يحيى حقى كاتبا قصصيا ، لم يستطع أن يبتعد عنها ، لأنها تعد - بالفعل - من أفضل ما كتب .

وقد كتبها المؤلف بعد أن قام في روما أثناء فترة عمله في وزارة الخارجية المصرية ، فقد ذهب إلى روما سنة ١٩٣٤ .. وكتب الرواية سنة ١٩٣٩ .. وهو يحدثنا عن ذلك قائلا : «عشت في روما مع أطماع موسوليني .. وزرت ألمانيا ، وسمعت هتلر ورايته هو وأعوانه ، وهم يؤججون الحركة النازية بالشعارات الضخمة ومشية الأوزة .

وطوال تلك السنوات لم انقطع عن التفكير في بلادي وأهلي . كنت دائم الحنين إلى تلك الجموع الغفيرة من الغلابة والمساكين ، الذين يعيشون رزق يوم بيوم . وحين عدت إلى مصر سنة ١٩٣٩ . شعرت بجميع الأحاسيس ، التي عبرت عنها في «قنديل أم هاشم» . إن بطل القصة شاب يريد أن يهز الشعب المصري هزاً عنيفاً ، ويقول له : «اصح .. تحرك ، فقد تحرك الجماد» .

إنها قصة غريبة جدا ، كتبها في حجرة صغيرة ، كنت قد استأجرتها في حي عابدين ، وعشت فيها لوثة عاطفية مثيرة .. واسم اسماعيل - بطل قنديل أم هاشم - أخذته من اسم صديق لي ، يدعى اسماعيل كامل ، كان آخر منصب شغله هو سفير مصر في الهند . فقد كان يمثل في نظري محاولة المزاوجة بين الشرق والغرب» (٤) .

وقد ذكرت هذا النص لتأكيد أمرين :

الأول : الأهمية التي تمثلها هذه الرواية الخالدة بالنسبة لتاريخ الرواية الحديثة في مصر . والأهمية التي تمثلها أيضا بالنسبة لكاتبها .. يحيى حقى . وقد أكد هذه الأهمية من نقاد الرواية - في مصر - على سبيل المثال : على الراعي ، شكرى عياد ، طه وادى ، لويس عوض ، عبد الفتاح عثمان ، عصام بهي ، محمود شريف ، أحمد الهوارى ، عز الدين المخزومي ، وغيرهم من النقاد المعاصرين (٥) .

الثاني : المؤلف لم يكتب هذا النص من فراغ .. وإنما بعد اتصال حقيقى بالحضارة الأوروبية .. وفي أثناء تعرضه لأزمة عاطفية .. ومن تأمل محنة صديق له ، كان يحاول أن يقيم قدرا من التصالح والتوافق بين أيديولوجيا الشرق وأيديولوجيا الغرب . وتلك القضية تعكس نقطة الارتكاز في رواية «قنديل أم هاشم» . موضوع هذا البحث .

(٤) المصدر السابق ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٥) راجع قائمة المراجع في نهاية البحث

## ٦ - الرواية .. والراوى :

ان رواية «قنديل أم هاشم» ، رواية من نوع خاص جدا ، فهي لا تهتم كثيرا بتصوير عناصر البناء الروائى من : حدث ، وشخصية ، وزمان ، ومكان ، متلما نجد فى أية رواية أخرى .. بل انها أيضا تهتم كثيرا بالحوار . لذلك يطفى حجم السرد على الحوار بشكل واضح .. ويبدو أن السبب فى ذلك ، كما لاحظ أحد النقاد : «ان كل شئ فى هذه الحكاية مجند لإبراز الحياة الروحية ، التى يحيها اسماعيل . ان أهم ما يحدث فيها يتخذ له مكانا فى روح اسماعيل ، ثم ينعكس على ما يحوطه من أشخاص وأشياء ، فيلونه بلون اللحظة الروحية ، التى يحيها البطل» (٦) .

وعلى هذا .. فسوف يكون من الصعب تلخيص أحداثها ، لأنها رواية تهتم بالصراع الروحى للبطل ، وليس بالحركة الخارجية الواقعية له . خاصة وانها رواية .. أحادية البطل .. شاعرية الأسلوب ، ولكن .. متى وقفت صعوبة النص حائلا دون قيام الناقد بدوره فى التحليل والتفسير ؟ ! .

هذه الرواية تعتمد على بطل واحد ، تصور حياته منذ الميلاد حتى الموت - كما يفعل فن السيرة - الذى يهتم بسرد حياة انسان عظيم منذ مولده حتى وفاته .. أو كما تفعل الحكاية الشعبية ، التى تختزل حياة بطلها فى لحظة هامة مؤثرة وموحية . وقد أخذت هذه الرواية من فن السيرة .. والحكاية الشعبية أيضا شخصية «الراوى» . المستقل تماما عن الحدث الروائى . انه الراوى .. العالم بكل شئ ، وهو أيضا الراوى الغائب/الحاضر .. الذى يزاوج فى روايته بين ضمير المتكلم .. (أنا) ، وضمير الغائب (هو) . وهذا الراوى أيضا أحد أفراد أسرة البطل ، بل انه - على وجه التحديد - ابن أخ له . ويبدو أن المؤلف - واعى - أو غير واعى - أراد أن يبين أن هناك صلة قرابة بين الراوى والبطل ، حتى يقنع قارئه - بسذاجة فنية وبساطة - بصدق ما يحكى .

وهذا الراوى - الذى يشبه راوى السيرة أو الحكاية - موجود .. بشكل قوى من أول الرواية الى آخرها . أكثر من هذا أنه يروى جزءا من الحدث بضمير المتكلم (أنا) .. ويروى جزءا آخر بضمير الغائب (هو) .

ومنذ أول سطر يطالعنا الراوى بهذا الاعتراف .. «كان جدى الشيخ رجب عبد الله ، اذا قدم الى القاهرة وهو صبى مع رجال الأسرة ونسائها للتبرك بزيارة

(٦) على الراعى : دراسات فى الرواية المصرية . ط المؤسسة المصرية . القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص ١٧٧ .

أهل البيت ، دفعه أبوه اذا أشرفوا على مدخل مسجد السيدة زينب و غريزة التقليد تغنى عن الدفع فيهبى معهم على العتبة الرخامية ، يرشفها بقبالاته .. » (٧) .

في هذا الجزء يمهد الراوى لأحداث الرواية ، بأن التدين وحب أهل البيت ، أمر ثابت وأصيل ومتوارث في أسرة بطل الرواية – اسماعيل .

وفي مواقف أخرى من الرواية ، نجد الراوى يحكى بضمير الغائب .. كما نرى في هذا الجزء .. «وعاد من جديد الى علمه وطبه يسنده الايمان . لم ييأس عندما وجد الداء متشبثا قديما ، يجادله بعناد ولا يتزحزح . ثابر واستمر ولاحت بارقة الأمل . ففاطمة تتقدم للشفاء على يديه يوما بعد يوم ، واذا بها تكسب في آخر العلاج ما تأخرته في مبدئه ، فهي تقفز أدواره الأخيرة . ولما رآها ذات يوم أمامه سليمة في عافية ، فتش في ذهنه وقلبه عن الدهشة ، التي كان يخشاها ، فلم يجدها» (٨) .

وكما ظهر صوت الراوى واضحا من أول سطر في الرواية – يظهر صوته أيضا – بنفس الوضوح – مع آخر سطر فيها : «الى الان يذكره أهل حى السيدة بالجميل والخير ، ثم يسألون الله له المغفرة . مم ؟ لم يفض الى أحد بشيء ، ذلك من فرط اعزازهم له . غير أنى فهمت من اللحظات والابتسامات ، أن عمى ظل طوال عمره يحب النساء . كأن حبه لهن مظهر من مظاهر تفانيه و حبه للنساء جميعا . رحمه الله .. » (٩) .

وهذا الحضور القوي لشخصية الراوى .. المتكلم / الغائب .. الحاضر / المتخفى ، يبرز عدة دلالات فنية :

الأول : يؤكد تأثر الكاتب القوى ببعض أشكال القص العربية القديمة ، فالراوى شخصية ذات حضور قوى في : رواية القصص و النصوص الدينية . – وفي السيرة الغيرية – وفي السير الشعبية : نثرية كانت أم شعرية – وفي الحكاية الشعبية – وفي قصة الخبر ، وقصة المثل .. الى غير ذلك من أنواع الكتابة النثرية، التي قد تقترب من فنون القص .. أو تبعد عنها ، لتقع في دائرة الكتابات التاريخية ، وعلوم اللغة والأدب ، وبعض المجالات الدينية ، مثل : تفسير القرآن الكريم ، ورواية الحديث النبوى الشريف ورواية قصص الرسل والأنبياء الصالحين .

(٧) يحيى حقى : قنديل أم هاشم ، دار المعارف . القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ٥ .

(٨) الرواية ، ص ٥٦ .

(٩) الرواية ، ص ٥٨ .



الثانى : الراوى - كما نفهم من نصوص الرواية - ابن أخ للبطل . وهذا يؤكد ارتباط المؤلف النفسى والفكرى بموضوع الرواية، والقضية التى تعالجها. وقد سبق أن ذكرنا أن الكاتب قد أعترف صراحة أن اسم بطل الرواية اسم شخصية حقيقية ذات علاقة به .. وأنه كتبها فى أثناء أزمة عاطفية شديدة مر بها . كما أنه كتبها بعد أن عاش فى أوربا فترة من الزمان .. وهذا كله يؤكد أن أزمة الرواية ، ليست فى الحقيقة سوى أزمة المؤلف نفسه .

كما أن المؤلف أراد - من خلال النص - أن يقنع القارئ بمضمون الرواية ، لأن الراوى شاهد عيان ، انه ابن أخ للبطل ، وصعب أن يكذب انسان على عمه . الذى يعد بمثابة أب له . ومعنى هذا أن المؤلف كان يهدف من عقد صلة القرابة بين الراوى والبطل - بطريق غير مباشر - أن يقدم وسيلة اقناع فنى ساذجة . مثل تلك التى نجدها فى بعض الحكايات الشعبية .

الثالث : اذا كان هذا التفسير لوظيفة الراوى - فى رواية «قنديل أم هاشم» - تفسيراً معقولاً الى حد ما ، فانه لا يزال محتاجاً الى منهجية معرفية . تحدد دوره الفنى بالنسبة لمضمون الرواية .

ان أى تعبير قصصى ، يبرز من خلال موقع فى اطار عالم القص .. وهذا الموقع هو الذى يحدد لكافة الشخصيات دورها الجمالى فى اطار البنية السردية للنص . وان محاولة «اظهار دلالية الشكل ، لا تتم الا باظهار العلاقة العضوية بين موقع الراوى .. ونمط البنية التى بها يقول ، وهى محاولة لقراء الايديولوجى بقراءة الفنى ، وذلك عن طريق البحث فى علاقة الراوى بما يروى ، وفيما يستخدمه الراوى من تقنيات ، تساعد على تحقيق روايته ، اى على اقامة تركيب لغوى فنى» (١٠) .

ان الراوى فى الرواية هو - فى الغالب - حامل وجهة النظر Point of View أو الرؤية الايديولوجية المطروحة ، وهو الذى يتحكم أيضاً فى بلاغة النص وطريقة القص ، ويمارس عملية التشكيل ، وعلى هذا نلاحظ أن الراوى - هنا - يتشكل من نمط انسانى بسيط ، وشخصية قصصية مسطحة .. غير نامية . مثل تلك التى نجدها فى السيرة والحكاية الشعبية . ومعنى هذا أن الراوى الذى يقص علينا أحداث رواية «قنديل أم هاشم» ، ويتكلم بلسانه .. ولسان غيره ، يتلاءم - فنياً - مع بساطة التشكيل وعفوية التعبير .. بمعنى آخر : ان ثمة علاقة فنية قوية بين الراوى وما يروى .. وكل ايجابيات الرواية وسلبياتها موجودة فى

(١٠) يمنى العيد ، الراوى .. الموقع والشكل . مؤسسة الأبحاث العربية ، لبنان . ١٩٨٦ ، ص ١٠ .

شخصية الراوى . مثلما هى متحققة فى بنية الرواية نفسها . وهذا ينطبق على «قنديل أم هاشم» .. وقد يصدق أيضا على غيرها من الروايات .

#### ٧ - المضمون .. المعادل الموضوعى :

يحرك الراوى أحداث النص حول شخصية البطل اسماعيل . الذى نشأ فى حى السيدة زينب ، فى جو يؤمن بالدين وما حوله من أساطير شعبية .. وقد نشأ بينه وبين مسجد السيدة زينب .. وزوارها صلة حميمة . وقد حصل اسماعيل على الثانوية العامة بمجموع ضعيف . فلم يتمكن من دخول مدرسة الطب . ليحقق حلم أبيه ، ومن ثم لم يكن ثمة مفر من الرحلة الى الغرب .. الى لندن لدراسة الطب هناك . وقد جزعت الأم . لأنها «تتصور بلاد برة فى نهاية سلم عال ، ينتهى الى أرض تغطيها الثلوج . ويسكنها أقوام لهم حيل الجن والأعبيهم» (١١) .

هذا هو التصور الشعبى أو الأسطورى لأوربا - كما تخيلته الأم ببساطة . أما الأب فكان له رأى ثالث فى أوربا .. انه يخشى أن تفسد أوربا عقيدة ابنه ، وأن تنسيه فروض دينه . وأن تشغله نساؤها عن الدراسة والذاكرة ، لذلك يقول له : «وصيتى إليك أن تعيش فى بلاد برة . كما عشت حريصا على دينك وفرائضه . وأن تساهلت مرة ، فلن تدري الى أين يقودك تساهلك . ونحن يا بنى نريدك أن ترجع إلينا مفلحا ، لتبيض وجوهنا أمام الناس . وأنا رجل أوشكت على الكبر وقد وضعت كل آمالنا فيك . وياك أن تغرك نساء أوربا ، فهن لسن لك . وأنت لست لهن» (١٢) .

هذا هو رأى أسرة اسماعيل فى أوربا .. وتصورهم للخطر ، التى يمكن أن يواجهها هناك . فهل استطاع أن يستجيب لنصيحة أهله ورأى أبيه .. ؟ !

قبل أن نجيب على هذا السؤال - هناك ملاحظة أخرى تتعلق بالتكنيك ، وهى أن الراوى .. لم يجعل البطل يتذكر أو يسترجع ما حدث له فى أوربا الا بعد أن عاد واستقر مرة ثانية فى حى السيدة زينب . وهذا يعنى أن المكان - هنا فى الرواية يقوم بدور بطولى ، فكل الأحداث تتحرك فى رحمه ، كما يتحرك الجنين فى بطن الأم . بل ان ما جرى من أحداث للبطل فى أوربا ، لا يتم استرجاعها الا فى المكان نفسه .. فالمكان فى هذه الرواية ، يقوم بدور آخر من أدوار البطولة .

معنى هذا أن الرواية تبدو - كما لو كانت تهتم بتصوير موقف مركب ، تشكله وحدة فنية . تختصر كل العناصر فى عنصر واحد . ان ليس فى الرواية أكثر من

(١١) الرواية ، ص ٢٠ .

(١٢) الرواية ، ص ٢١ .

راو - مثل رواية الأصوات المتعددة - وانما هناك راو واحد . وليست هناك مجموعة مختلفة الشخصيات ، وانما هناك شخصية رئيسية واحدة ، تتمثل في اسماعيل/البطل .. وكل من عداه فهو شخصية ثانوية .

المكان أيضا يقوم بدور البطولة .. فالأحداث كلها تدور في داخله ، حتى ما حدث منها في أوربسا ، فان البطل لا يسترجع ذكره الا بعد أن عاد الى المكان/الوطن . وهذه السمة تصدق على اللغة أيضا .. فلغة الرواية في مجملها تعتمد السرد - في الغالب - أسلوبا للتعبير ، أما الحوار فهو محدود جدا ، لذلك غلب أسلوب الرواية قدر من الشعاعية الرقيقة . كما نجد في هذا الجزء - على سبيل المثال :

«أنت يامصر راحة (١٣) ممدودة الى البحر ، لا تفتخر الا بانيساطها . ليس أمامك حواجز من شعاب خائنة . ولا على شاطئك جبال تصد . انت دار كل ما فيها يوحى بالأمان .. » (١٤) .

ان لغة القص تميل - في الغالب - نحو السهولة والواقعية . أما لغة الرواية هنا فهي لغة شعرية - تعتمد على التصوير والرمز ، وهذا ما أدى الى اختزال حجم الرواية ، وجعل لغتها حبل بكثير من الدلالات المكثفة .

نعود بعد هذا ، لنجيب على تساؤل سابق ، وهو : الى أى مدى استطاع بطل الرواية أن يستجيب لنصائح أهله - الذين حذروه من التعامل مع أوربسا .. وعاداتها .. ونسائها .. ؟ !

ان اسماعيل - الذى عاش في رعاية مسجد السيدة زينب .. وسط أسرة متدينة .. وحمل في أمتعته قبقابا ، ليتوضأ به . ويحافظ على الصلاة - انقلبت حياته في أنجلترا رأسا على عقب .. والرواية تعبر عن ذلك بعبارات شعرية مختصرة ، فتذكر أنه «كان عفواً فغوى ، صاحيا فسكر ، راقص الفتيات وفسق» (١٥) .

وقد قامت بهذا الدور الذى غير حياته زميلته ماري .. «كانت هى التى فضت براءته العذراء . أخرجته من الوحى والخمول الى النشاط والتوثب ، فتحت له آفاقا يجهلها من الجمال : فى الفن . فى الموسيقى . فى الطبيعة ، بل فى الروح الانسانية أيضا» (١٦) .

(١٣) الراحة : باطن كف اليد .

(١٤) الرواية ، ص ٢٧ .

(١٥) الرواية ، ص ٢٨ .

(١٦) الرواية ، ص ٢٩ .

وهكذا تغيرت مفاهيم اسماعيل وعاداته ونظراته الى الكون والبشر ، فقد علمته مارى أن يستقل بنفسه ، وأن يبتعد عن الخرافات والأوهام ، التى تغذى عليها فى بدء حياته ، وأن يبتعد عن العادات والتقاليد ، التى يمارسها أهله .. أكثر من هذا ، علمته أن يصلح للعلم ومنطقه ، بعد أن كان يصلح للدين ويقيم شعائره .

وقد حدثت لاسماعيل كل هذه الثورة الروحية ، التى قلبت حياته رأسا على عقب .. ولكن الى أى حد استطاع أن يواجه أهله ومجتمعه ، بعد هذا التغيير الشامل فى فكره ومكونات شخصيته ؟ !

\*\*\*

## ٨ - الصراع الايديولوجى :

مصطلح Ideology يشير الى «نسق من المعتقدات والمفاهيم والأفكار الواقعية والمعيارية ، يسعى الى تفسير الظواهر الاجتماعية المركبة من خلال منظور يوجه ويبسط الاختيارات السياسية والاجتماعية للأفراد والجماعات .. أى أن الايديولوجيا هى : مجموعة قيم أساسية ، ونماذج للمعرفة والادراك ، ترتبط ببعضها وتنشأ بينها وبين القوى الاجتماعية والاقتصادية صلات قوية . وعلى هذا فان الايديولوجيا ، تضم عنصرين : الأول نظرى : يتمثل فى كونها كلا متساندا ، ونظاما محكما من الافكار والتبريرات ، التى تتناول الانسان ومكانته فى المجتمع وموقفه منه . والثانى عملى : يتمثل فى دفع الأفراد على انتهاج سلوك معين ، يتلاءم مع الايديولوجيا المعبرة عن مصالحهم» (١٧) .

هذا تعريف مبسط للأيديولوجيا - كما يذكره بعض علماء الاجتماع السياسى . بعد ذلك نعود الى الرواية لنواصل التحليل .. ان اسماعيل كان متصالحا مع أيديولوجية مجتمعه قبل الرحلة الى الغرب ، حيث التقى هناك بأيديولوجية أخرى ، آمن بها وحاول أن يتصرف على هدى منها .. أى أنه استبدل أيديولوجية الشرق ، التى تؤمن بالدين والروحانيات - لا كنصوص منزلة .. فحسب . وانما بكل ما يحيط بها من أساطير وعادات وتصورات شعبية . لكن مارى / أوربا .. حاولت أن تغير مبادئه وقيمه فاستجاب لها ، اذ جعلته يطرح الاعتقاد فى الدين ، واستبدلت به «ايمانا أشد وأقوى بالعلم ، لا يفكر فى جمال الجنة ونعيمها ، بل فى بهاء الطبيعة وأسرارها» (١٨) .

(١٧) اسيد الصيسى . مفاهيم علم الاجتماع . ط. قطر . ١٩٨٥ ، ص ١٢٧-١٣٢ .

(١٨) الرواية . ص ٢٢ .

أكثر من هذا .. أيقظته ، لكى يثور على ما يعتقد ويمارس ، قائلة : «أنت لست المسيح بن مريم ، من طلب أخلاق الملائكة ، غلبته أخلاق البهائم . الاحسان أن تبدأ بنفسك . هؤلاء الناس غرقى ، يبحثون عن يد تمتد اليهم ، فإذا وجدوها أغرقوها معهم . ان هذه العواطف الشرقية مرذولة مكروهة ، لأنها غير عملية وغير منتجة . وإذا جردت من النفع ، لم يبق الا اتصافها بالضعف والهوان» (١٩)

تلك هى الأيديولوجيا الجديدة ، التى عاد بها اسماعيل الى أهله فى حى السيدة . وحين حاول أن يضع هذه القيم والأفكار الجديدة موضع التنفيذ ، حدث الصدام .. والصراع بينه وبين الأهل والمجتمع ، لأنه لم يكن قادرا على أن يغير أفكاره الجديدة فى واقع ، لا يتقبلها ولا يؤمن بها .

وقد استطاع حقى - بمهارة فنية حاذقة - أن يترجم القضية الأيديولوجية الى اطار قصصى دال ومعبر : فاسماعيل عاد متخصصا فى طب العيون ، وعلاج العيون ضرورى من أجل الرؤية المادية والمعنوية . والفعل (رأى) من الأفعال مزدوجة الدلالة فى العربية ، ان يدل على الرؤية البصرية ، والرؤية المعرفية العقلية أيضا . والقرآن الكريم يشير الى هذا .. «فانها لا تعمى الأبصار ، ولكن تعمى القلوب . التى فى الصدور» (٢٠) .

عاد اسماعيل بطبه ووعيه الأيديولوجى الجديد ، فوجد أن فاطمة النبوية - (اسم فاطمة له ظلال دينية .. لأنه اسم بنت الرسول .. جدة السيدة زينب) - ابنة عمه وخطيبته .. رمداء العين ، أى مريضة بالداء الذى تخصص فى علاجه ، وشهد أساتذة أوروبا له بالمهارة فيه . وهنا تحدث مفارقة حادة ، ان أمه تعالج فاطمة بزيت قنديل مسجد السيدة زينب ، التى يكنى عنها باسم «أم هاشم» . ومن هنا تراءت له الصدمة - فى واقعه - حادة ، فيدا «كثور هائج» لوحث له بغلالة حمراء . وهذا تشبيه أسبائى طريف .. !! لذلك رفض اسماعيل أن تعالج فاطمة بالخرافة والجهل .. وزيت القنديل .. أو الزيت المقدس - رمز الأسطورة . «وهنا كان لابد أن يحدث صراع بين الأسطورة التى آمن بها أهله ، والعلم الذى يؤمن به . وكان المؤلف موفقا فى استخدام الأسطورة رمزا للصراع» (٢١) .

فالصراع - هنا فى الرواية - أشبه بالصراع الدرامى ، الذى يحدث فى المسرح التراجيدى ، انه صراع بين أيديولوجية قومية .. وأيديولوجية أخرى غربية .

(١٩) الرواية . ص ٣١ .

(٢٠) سورة الحج . الآية ٤٦ .

(٢١) أحمد الحجاجى : الأسطورة والعلم فى قنديل أم هاشم . مقال فى مجلة «القاهرة» العدد ٢٧ فى سبتمبر ١٩٨٨ .

جاء بها بطل الرواية من الخارج .. وأمن بها وحده ، وحاول أن يفرضها على أهله ، فلم يستطع .. ولكن كيف حدث ذلك قصصيا ؟ لقد كسر اسماعيل زجاجة الزيت .. أكثر من هذا .. حاول أن يكسر القنديل مصدر الزيت ، بعد أن ثار على الميدان ومن فيه .. وما فيه . وهرب من أهله إلى أوربا بديلة في مصر ، حيث هجر الميدان وسكن «في بنسيون مدام افتاليا ، وهي سيدة يونانية بدينة ، أخذت تستغله منذ أول وقوعه في يدها ، حتى لتكاد تضع في كشف الحساب تحية الصباح» (٢٢).

لكن هذه الهجرة المؤقتة ، لم تحل أزمة الصراع بين الأيديولوجيتين .. إلى أن جاء شهر رمضان الكريم . وهنا يبدأ اسماعيل في محاولة العودة إلى الحى القديم ، وأحداث المصالحة والتوفيق بين الأيديولوجية الأصيلة والوافدة .. بين العلم والأسطورة .. بين المادة والروح .. بين الغرب والشرق . فقد عالج عيون فاطمة بعلم أوربا . وبركة الزيت المقدس ، حيث «عاد من جديد إلى علمه وطبه يسنده الإيمان» .. وهنا حل الصراع بالمصالحة ، وانتهت القضية بالتوفيق بين الأيديولوجيتين المتباعدتين . حين وصل البطل إلى هذا الحل (التوفيقى) زالت الدهشة عن قلبه وعقله ، وهتف فرحا : «أين أنت أيها النور الذى غبت عنى دهرًا ؟ مرحبا بك ! لقد زالت الغشاوة ، التى كانت ترين على قلبى وعينى ، وفهمت الآن ما كان خافيا على : لا علم بلا إيمان» (٢٣) .

#### ٩ - دلالة المصالحة :

انتهى الصراع في الرواية بالمصالحة بين أيديولوجيا الغرب والشرق .. أو بين العلم ممثلا في الطب .. والأسطورة ممثلة في الزيت المقدس - زيت القنديل . وحين وصل اسماعيل - بطل الرواية - إلى هذا الحل التوفيقى ، شفيت فاطمة .. ثم تزوج منها ، وأنجب خمسة بنين وست بنات .

لكن أسلوبه الجديد ، لم ينجح في شفاء فاطمة فحسب ، وإنما نجح أيضا في شفاء كل الحالات التى تصدى لعلاجها .. «كم من عملية شاقة ، نجحت على يديه بوسائل ، لو رآها طبيب أوربا لشهق عجبًا . استمسك من علمه بروحه وأساسه ، وترك التدجيل والمبالغة في الآلات والوسائل . اعتمد على الله ، ثم على علمه ويديه، فبارك الله له في علمه وفى يديه . ما ابتغى الثروة ولا بناء العمارات وشراء الأطيان ، وإنما قصد أن ينال مرضاه الفقراء شفاءهم على يديه» (٢٤) .

(٢٢) الرواية ، ص ٤٩ .

(٢٣) الرواية ، ص ٥٥ .

(٢٤) الرواية ، ص ٥٧ .

هكذا استطاع الفن أن يحل قضية الصراع بين الشرق والغرب حلا إنسانيا متسامحا متصالحا ، يوفق بين الضدين ، ويجمع بين المتباعدين .. انه حل أقرب الى الرؤية الصوفية المسالة ، التي تؤمن بوحدة الكون وأخوة الانسان . وهذا الحل الفنى المتصالح يختلف عن الحل الفلسفى المعادى ، الذى قال به الفيلسوف الألمانى شبلنج : «الشرق شرق .. والغرب غرب .. ولن يلتقيا»

ونحن مع رؤية الفنان .. ولسنا مع موقف الفيلسوف ، لأننا نؤمن - أو على الأقل .. نتمنى - أن تعم روح الوفاق والاتفاق بين الشرق والغرب .. من أجل غد أفضل للانسان ، هنا .. وهناك . فالناس بخير ما تصالحوا .. وتسامحوا ، وتعاونوا .. وتفاهموا !!

ومعنى هذا أن رواية يحيى حقى رواية واقعية .. لا تخلو من دلالة رمزية ، ومن هنا فان اسماعيل بطل الرواية يعد ممثلا لجيل من الكتاب والمثقفين ، أو بمعنى أدق .. ممثلا لموقف فكرى ، يدعو الى التوفيق والمصالحة بين أيديولوجيا الشرق والغرب .. بين القديم والجديد .. بين الايمان والعلم ، بين الروح والمادة .. بين الفرد والجماعة .. بين المعرفة والأسطورة . «ويحيى حقى يعبر عن جميع هذه المعانى تعبيرا فنيا رائعا انيقا ، يرتفع دوما في تركيزه وحرارة عاطفته الى مرتبة الشعر ، حتى ليصح أن يقال ان هذه الرواية .. قصيدة طويلة» (٢٥) .

وخلاصة ما يقال عن «قنديل أم هاشم» انها رواية واقعية ذات ابعاد رمزية . وقد عالجت - بقدرة وجراءة موضوعا فكريا صعبا ، وألبسته ثوب الفن الناعم (٢٦) .. وغلفته بروح الأمل النبيل في التوفيق بين حضارة الشرق والغرب . وحل المصالحة التى طرحته الرواية ، يتفق مع رأى يقول : «من الأفضل ألا يكره الانسان عدوه ، بل أن يحاول فهمه» . وهذا ما فعله اسماعيل - بطل الرواية ، فقد حاول أن يفهم طبيعة العلم ، وحقيقة الطب ، لكنه لم يفكر بروح الأسطورة وقدرة الزيت المقدس ، لذلك استطاع أن يعالج فاطمة المريضة ، وأن يشفيها ويتزوج منها ، وينجب البنين والبنات . وقد حدث هذا لأن الخصومة تحولت الى علاقة وصداقة ، والخلاف أصبح حوارا وتفاهما . ان العداء والخصومة - فى رأينا - لا يصل أية مشكلة ، ولذلك فنحن نؤمن بما حاولت أن تعبر عنه الرواية ، وان لم تقله صراحة .. وهو : من الأفضل ألا يكره الانسان عدوه أو صديقه ، بل يجب أن يحاول فهم كل منهما .. !!

د. طه وادى

(٢٥) على الراعى : دراسات في نقد الرواية ، ص ١٧٦ .

(٢٦) راجع . طه وادى : صورة المرأة في الرواية . ص ١٠٨ .

## المصادر .. والمراجع

- ١ - يحيى حقى - قنديل أم هاشم . دار المعارف ، القاهرة ، الخامسة ، ١٩٨٤ .  
- خطورات في النقد : دار العروبة ، القاهرة ، (د.ت.) .  
- كناسة الدكان : سيرة ذاتية ، كتاب الهلال ، العدد ٤٩٣ ، يناير ١٩٩٢ .  
- خائها على الله المؤسسة المصرية ، القاهرة ، (د.ت.) .
- ٢ - أحمد الحجاجي : الأسطورة والعلم . دراسة في قنديل أم هاشم : مقال بمجلة «القاهرة» المصرية ، العدد ٨٧ في سبتمبر ١٩٨٨ .
- ٣ - أحمد الهوارى . البطل المعاصر في لرواية المصرية : دار المعارف ، القاهرة ، الثالثة ١٩٨٦ .  
رؤى نقدية : دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- ٤ - دريس نقورى : نظرية الوساطة في الفكر والفن : جامعة شعيب الدكالي ، المغرب ، ١٩٩٢ .
- ٥ - شكري عياد : الرؤيا المقيدة : الهيئة المصرية ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
- ٦ - طه وادى : - صورة المرأة في الرواية المعاصرة . دار المعارف ، القاهرة ، الثالثة ، ١٩٨٤ .  
- دراسات في نقد الرواية : دار المعارف ، القاهرة ، الثانية ، ١٩٩٣ .
- ٧ - عبد الفتاح عثمان . - الصراع الحضارى في الرواية العربية : دار العدالة ، القاهرة ، ١٩٩٠ .  
- الأسلوب القصصى عند يحيى حقى . مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٩٠ .  
- الصراع الحضارى بين لانا والاخر في الرواية العربية : مقال - مجلة «الفيصل» السعودية - العدد ٣٠٢ ربيع الآخر ١٤١٤ / أكتوبر ١٩٩٣ .
- ٨ - عز الدين المخزومى : يحيى حقى ناقدا : رسالة ماجستير مخطوطة - كلية الاداب - جامعة القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ٩ - عصام بهى . «رحلة الى العرب في الرواية العربية الحديثة» : الهيئة المصرية ، القاهرة ، ١٩٩١ .
- ١٠ - علي الراعى : دراسات في الرواية المصرية : المؤسسة المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- ١١ - فؤاد دواره : عشرة ادباء يتحدثون : كتاب الهلال ، القاهرة ، العدد ١٧٢ يوليو ١٩٦٥ .
- ١٢ - مجموعة من الباحثين . يحيى حقى : الجوهر ، الاشعاع ، الظل . هيئة قصور الثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٣ .
- ١٣ - محمود شريف : اثر بتطور الاجتماعى في الرواية المصرية . دار ابو اللو ، القاهرة ، ١٩٨٧ .
- ١٤ - يمنى العيد : الراوى الموقع والشكل . ط. مؤسسة الابحاث العربية ، لبنان ، ١٩٨٦ .





## دور رحلة محمد بن يحيى الرباحى

(المتوفى ٩٦٨/٣٥٨) إلى مصر في تأسيس الدراسة النحوية بالأندلس

### تقديم :

يهدف هذا البحث الى بيان دور العلاقة العلمية بين الاندلس ومصر في القرن الرابع الهجرى في تأسيس الدراسة النحوية بالاندلس ، لقد درس محمد بن يحيى الرباحى (المتوفى ٩٦٨/٣٥٨) النحو في مصر ، حيث عرف - أيضا - جهود المشاركة ، وعاد الى الاندلس . وبذلك بدأت مرحلة جديدة في الدراسة النحوية تقوم على القراءة المنظمة لكتب النحو على نحاة متخصصين ، ومن ثم بدأ التأليف النحوى في الاندلس .

يحاول هذا البحث رسم ملامح بدايات تدريس العربية في الاندلس ، ثم يتناول محمد بن يحيى الرباحى حياته ودراسته في مصر وتدريسه في الاندلس ، ثم يوضح في ضوء سلاسل روايات الكتب النحوية عن الرباحى دوره في التكوين العلمى لتلاميذه من جانب وأهميته في توجيه الاهتمام في الاندلس الى عدد من أمهات الكتب النحوية قاموا بتدريسها وشرحها والتعليق عليها .

ان محمد بن يحيى الرباحى الذى تجاهلته الدراسات الحديثة لتاريخ النحو العربى لعدم وجود كتب وصلت اليها له ، ذو دور كبير في دراسة النحو العربى في الاندلس ، وأقدم كتب النحو العربى التى وصلت اليها من الاندلس هو كتاب تلميذ للرباحى ، وهو كتاب الواضح لأبى بكر الزبيدى (٩٨٩/٣٧٩) ، وعن طريق تلاميذ الرباحى بدأت مرحلة جديدة في الدراسة النحوية بالاندلس نحاول ايضاحها وبيان دور الرباحى في تأسيسها .

### أولا : بدايات تعليم العربية فى الأندلس

يتضح من تحليل عبارات أبى بكر الزبيدى في القسم الخاص بالنحاة واللغويين الأندلسيين من كتابه : طبقات النحويين واللغويين (من رقم ١٩٢ - ٢٩٦) أن أكثر من ذكرهم كانوا يهتمون في المقام الاول - بتعليم العربية عن طريق

العناية بالنصوص وضبطها ودقة فهم مفرداتها أكثر من اهتمامهم بتعليم قواعد النحو . نجد في أكثر تراجم هؤلاء النحاة واللغويين عبارات عامة تشير إلى المعرفة بالعربية ، مثل : «كان من ذوى الفصاحة والعلم باللغة» ، «كان ذا حظ صالح من العربية» ، «كان من ذوى الفصاحة والعلم» (ص ٢٩٠) ، «كان يؤدب بالنحو» (ص ٢٩١) ، «كان مؤدبا بالنحو والشعر» ، «كان مؤدبا بالعربية» (ص ٢٩٢) ، «كان له حظ جزيل من العربية» (ص ٢٩٨) ، «كان له حظ من العربية واللغة» (ص ٣٠٠) ، «كان له حظ من اللغة والنحو» (ص ٣٠١) ، «كان حافظا للغة» (ص ٣٠٩) ، «كان حافظا للعربية» (ص ٣٠٩) . وهذه عبارات عامة تدل على المعرفة اللغوية بالعربية ، وإن كانت بعض العبارات مثل : «كان له حظ من علم العربية» (ص ٣٠٤ - ٣٠٥) «كان بارعا في علم العربية» (ص ٢٧٨) ، «كان أستاذا في علم العربية واللغة» (ص ٢٧٢) تكاد تدل على قواعد النحو ، وذلك في ضوء ما استقر من ترادف بين مصطلحي النحو وعلم العربية . ولكن هذه الدلالة التخصصية لا تكاد تتضح من هذه العبارات العامة .

كان هؤلاء اللغويون الأندلسيون يقومون في المقام الأول بتعليم اللغة العربية اعتمادا على القرآن والشعر والحديث . وعبارات الزبيدي في الترجمة لمن ذكرهم من الأندلسيين تتكامل لتقدم لنا صورة لعمل هؤلاء في تعليم العربية على أساس النصوص مع الافادة - أيضا - من قدر محدود من قواعد النحو . نجد ذلك في عبارات تتكرر كثيرا ، مثل : «كان من أهل العلم بالنحو والتأديب» (ص ٢٥٧) «كان من أهل الحدق بالعربية والعلم بمعانى الشعر واستأديه أمير المؤمنين لابنه» (ص ٣٠٥ - ٣٠٨) ، «كان نحويًا فصيح اللسان» (ص ٣٠٦) ، «كان عالما بالعربية والحساب مؤدبا بهما» (ص ٣٠٨) ، «كان له بصر تام بالنحو واللغة» (ص ٣٠٢) ، «كان من أهل الرواية للشعر والحفظ للغة» (ص ٢٦١) ، «كان من أهل العلم باللغة والعربية ، ومن ذوى الفصاحة في لسانه وشعره» (ص ٢٦٢) . وقارن ٢٦٥ ، ٢٦١) ، «كان من ذوى العلم بالعربية والرواية للشعر وكان يؤدب» (ص ٢٧٦) . «كان الغاية في علم العربية والحساب وحد المنطق ، أنجب على يديه جملة من المؤدبين والشعراء والكتاب .. وكان ثقيلا في املاء النحو» (ص ٢٧٧) ، «كان من أهل العلم بالعربية واللغة والكلام في معانى الشعر ، وكان مؤدبا لأمر المؤمنين» (ص ٢٨٢) ، «وكان له حظ من علم العربية والشعر وكان يؤدب بالمدينة» (ص ٢٨٩) . وأمثلة هذه العبارات تتكرر في عشرات المواضع ، وتكاد ترد عند أكثر الأعلام الأندلسيين في طبقات النحويين واللغويين للزبيدي . وتدل هذه العبارات بوضوح على عمل هؤلاء اللغويين في تعليم العربية وأنه كان يتم اعتمادا على فصاحتهم وروايتهم للشعر ومعانيه ، مع قدر يسير من علم النحو .

كان الاهتمام المبكر عند معلمى اللغة الأندلسيين يكاد يكون منصرفاً إلى كتب المفردات أكثر من الاهتمام بكتب النحو ، يتضح هذا الأمر من نصوص كثيرة تجعل الرحلة إلى المشرق هادفة إلى لقاء اللغويين المعنيين بالمفردات والمعجمات ومؤلفى كتب الغريب والتفسير ، وكان هذا المحتوى أساساً لعملهم في تعليم العربية منذ القرن الثانى الهجرى . ذكر الزبيدى في ترجمته لأبى موسى الهوارى أنه «أول من جمع الفقه في الدين وعلم العرب بالأندلس ، لقي الأصمعى وأبا زيد ونظراءهما وداخل الأعراب في محالها» (طبقات الزبيدى ص ٢٥٣) . ذكر الزبيدى أيضاً أن «الغازى بن قيس» (المتوفى ١٩٩/٨١٥) كان ملتزماً للتأديب بقرطبة أدرك من رجال اللغة الأصمعى ونظراءه ، واستأدبه هشام والحكم لأبنائهما ، وأظنه أدب ولد عبد الرحمن بن معاوية» (طبقات الزبيدى ٢٥٥) .

ويتضح من مجموع ما ورد عند الزبيدى أن اهتمام هؤلاء اللغويين والنحاة كاد يتركز في كتب المفردات والأعمال المعجمية ، وكان بعضهم يتجاوز الدراسة إلى التأليف . ذكر عن خصيب الكلبي : «كان له كتاب مصنف في اللغة نحو مصنف أبى عبيد (٢٥٩) ، والمقصود هنا كتاب الغريب المصنف لأبى عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٣١/٨٤٦) . وظلت كتب المفردات محورا مهما لتعليم اللغة . كانت القراءة على الاستجوى (المتوفى ٢٠٦/٨٢١) تركز على شرح الحديث والغريب المصنف (طبقات الزبيدى ٢٧٦) ، وكان تدريس على يوسف بن محمد يوسف البلوطى (المتوفى ٣٣٤/٩٤٦) يدور حول اصلاح المنطق لابن السكيت ونحو ذلك من الكتب (ص ٢٩٨) . وفي ترجمة محمد بن عبد السلام الخشنى ذكر الزبيدى : «له تأليف في شرح الحديث ، فيه من الغريب علم كثير» (ص ٢٦٨) . وفي ترجمة قاسم بن ثابت بن عبد العزيز السرقسطى : «ألف قاسم كتاباً في شرح الحديث ، سماه كتاب الدلائل ، وبلغ فيه الغايتين : الاتقان والتجويد .. مات قبل اكماله ، فأكماله أبوه ثابت بن عبد العزيز» (ص ٢٨٥) . وقيل «لم يؤلف بالأندلس كتاب أكمل من كتاب ثابت في شرح الحديث» (ص ٢٨٥) .

وكان كتاب العين قد عرف في الأندلس ، ذكر الزبيدى أن عفير بن مسعود (المتوفى ٣١٧/٩٢٩) تعرض من معاصرين له لموقف حرج ، فقد استخرجاً من كتاب العين حروفاً مهمة ، ونسخاً من ذلك دفترأ ضخماً ، ولقياً عفيراً بالكتاب وأغربا به عليه ، فأبطل جميع ذلك وأسقطه ، ودفع أن يكون من كلام العرب» (طبقات الزبيدى ٢٧٦) .

وفي هذا السياق كانت الرحلة إلى المشرق وسيلة مهمة للمعرفة اللغوية . نجد في مواضع كثيرة عبارات مثل : «رحل من قرطبة بعد التأديب بها إلى المشرق» (ص ٢٥٧) . وفي ترجمة عثمان بن المثنى (المتوفى ٢٧٣/٨٨٥) : «رحل إلى المشرق

ولقى جماعة هنالك ، منهم ابن الأعرابى (ص ٢٦٦) . وفى ترجمة محمد بن عبد الله سوار بن طارق (المتوفى ٣٠٢/٩١٤) : «رحل الى المشرق ولقى أبا حاتم والرياشى وغيرهما» (ص ٢٦٠) . وشبيه بهذا ما نجده فى ترجمة محمد بن عبد الله الغازى (المتوفى نحو ٢٩٦/٩٠٦) «رحل الى المشرق فلقى الرياشى وأبا حاتم وإبراهيم بن خدّاش ، وجلب الى الاندلس علما كثيرا من الشعر والعربية والأخبار (ص ٢٦٧) .

وكانت الرحلة أيضا طلبا لآخذ كتاب العين رواية عن العلماء ، وفى هذا الصدد نجد دور ابن ولاد المصرى . درس عليه منذر بن سعيد (المتوفى ٣٤٩/٩٦٠) ، ذكر الزبيدى عنه : « جلب كتاب العين رواية عن أبى العباس بن ولاد (طبقات الزبيدى ٢٩٥ ، وبغية الوعاة ٢/٣٠١) . ويعد منذر بن سعيد من الاندلسيين الذين درسوا علوم اللغة فى مصر ، كان قد بدأ الدراسة على أبى جعفر النحاس ثم حدثت بينهما جفوة ، فانصرف الى أبى العباس بن ولاد ، وقال عنه «قصده فوجدته رجلا كامل العلم والأدب حسن المروءة ، وسألته الكتاب فأخرجته الى (طبقات الزبيدى ٢٢١) . واستمرت الصلة بين مصر والاندلس واتخذت عدة أشكال فى مجال العلم .

### ثانيا : الرباحى والدراسة النحوية فى الاندلس

يعد أبو عبد الله محمد بن يحيى الرباحى (المتوفى ٣٥٨/٩٦٨) صاحب دور أساسى فى تأصيل الدراسة النحوية المتخصصة فى الاندلس . الرباحى أندلسى المولد والنشأة ، «أصله من جيان ، وهنالك نزلة جده الداخل الى العوجاء المنسوب اليه الفحص المعروف بفحص أبى العوجاء ، انتقل أبوه أو جده الى قلعة رباح» . ونسبته الرباحى الى هذه الموقع القريب من طليطلة . وكان تلميذه أبو بكر الزبيدى واعيا بأنه يمثل بداية علمية جادة تتجاوز مرحلة معلمى اللغة الى مرحلة الدراسة والبحث . كتب الزبيدى : «لم يكن عند مؤدبى العربية ولا عند غيرهم من عنى بالنحو كسير علم ، حتى ورد محمد بن يحيى عليهم ، وذلك أن المؤدبين انما كانوا يعانون اقامة الصناعة فى تلقين تلاميذهم العوامل وما شاكلها وتقريب المعانى لهم فى ذلك» (طبقات الزبيدى ٣١١) . وهذه ملاحظة تثبت دراسة المرحلة السابقة وتدل عليها تلك النهضة التى حدثت بفضل جهوده وبفضل استمرار جهود تلاميذه على مدى الأجيال .

لقد بدأت مع الرباحى مرحلة جديدة تجاوزت البدايات المبكرة لمعرفة النحو . كان جودى بن عثمان (المتوفى ١٩٨/٨١٤) قد «رحل الى المشرق ، فلقى الكسائى والفراء وغيرهما ، وهو أول من أدخل كتاب الكسائى ، وله تأليف فى النحو ،

وسكن قرطبة بعد قدومه من المشرق» (٢٥٦) . وأخذ أبو حريش النحو عن جودي النحوي (٢٥٩) ويبدو أن أندلسيا آخر هو أبو الحسن الأعز قد «أخذ عن علي بن حمزة الكسائي . ولقيه قوم من أهل الاندلس . وحملوا عنه . وذلك سنة سبع وعشرين ومائتين» (٢١٣) . وقد استمر الاهتمام بكتاب الكسائي في إطار تعليم العربية ، نجد أبا الحسن مفرج بن مالك «كان ذا صلاح وفضل ونية في تأديب المتعلمين . وأنجب على يديه أكثر أهل زمانه . وله كتاب في شرح كتاب الكسائي» (ص ٢٧٣) . وأدى هذا الأمر الى أن سعيد بن قدامة البلوطي «كان مؤدبا عالما بالعربية . وكان يميل الى مذهب الكوفيين» (ص ٢٩٩) . ومع ورود هذه الأخبار المعدودة فاننا لا نكاد نحدد - على وجه اليقين - المقصود بكتاب الكسائي ، وذلك لأن العمل الوحيد الذي وصل إلينا له يتمثل في رسالته في لحن العامة ، وأغلب الظن أن الكتاب المقصود هو كتاب مختصر النحو (قارن مجالس الزجاجي ٢٦٩) . وعلى كل حال . فان كتاب الكسائي في النحو قد نال في الاندلس مكانة كبيرة .

وكل الشروح التي قيل انها ألقت عليه كانت بالاندلس ، وهي شرح عبد الله بن سليمان القرطبي دريود أو درود (المتوفى ٩٣٧/٢٢٥) . انظر : جذوة للحميدي (٢٤٤) . وكذلك كتاب الترشيح لأبي بكر خطاب بن يوسف بن هلال الماردي القرطبي (المتوفى بعد ١٠٥٨/٤٥٠) انظر : خزانة الأدب ٣/٢٦) . وكذلك شرح أبي الحسن مفرج بن مالك البغل (المتوفى نحو ٩٦١/٣٥٠) وشرح ابن سيد الاندلسي (المتوفى ٩٩٢/٣٨٢) . وشرح عي بن ابراهيم بن سعيد الحوفي (المتوفى ١٠٣٩/٤٢٠) ، انظر : رسالة في فضل الاندلس لابن حزم . وكذلك Sezgin GAS VIII 246, IX 129) . ويلاحظ أن كل هذه الشروح كانت في القرنين الرابع والخامس الهجريين ، ولم تصل إلينا . وكأنها ظهرت بعد أن بدأ النحو البصري ينتقل من مصر الى الاندلس .

وقبل الرباحي كانت المعرفة في الاندلس بكتب النحو الاخرى محدودة ، لا نكاد نجد لها ذكرا في تراجم العلماء الا في مواضع معدودة . نجد في موضعين فقط ذكرا لكتاب سيبويه ، ثم في موضع واحد ذكر كتاب الأخفش . ولا يعرف كيفية تداولهما في تعليم العربية ، وثمة فرق كبير في طرق تحمل العلم في الحضارة الاسلامية بين القراءة والسماع على عالم متخصص وبين الوجدادة بالحصول على نسخة من كتاب .

ان دور الرباحي ارتبط بدراسته للنحو في مصر على ثلاثة من الاعلام ذكرهم الزبيدي في ترجمته للرباحي : «ورحل الى المشرق . فلقى أبا جعفر النحاس ، فحمل عنه كتاب سيبويه رواية ، دُولازم علان وناظره ، وكان يذكر من دقة نظره وجودة قياسه» (طبقات الزبيدي ص ٣١١) . وتثبت سلاسل روايات الكتب دور

النحاس في تعليمه للرباحي ، أخذ عنه كتاب سيبويه (جدول رقم ١) ، وكتاب المقتضب (جدول رقم ٤) ، كما درس عليه كتابين من تأليفه ، وهما الكافي والمقنع (انظر جدول رقم ٢) وروى الرباحي كل هذه للتلاميذ في الاندلس .

درس الرباحي - أيضا - على علان النحوي (المتوفى ٩٤٩/٣٣٧) . والرباحي هو مصدرنا الوحيد وعليه اعتمد الزبيدي لتعرف هذا النحو المصري : علان هو على بن الحسن ، حدثني محمد بن يحيى . قال : كان علان من ذوى النظر والادقاق في المعاني ، وكان قليل الحفظ لأصول النحو . فاذا حفظ الاصل تكلم عليه بكلام حسن وجود في التعليل ودقق القول ما شاء» (طبقات الزبيدي ٢٢٢) . ولم ترد في الكتب المتأخرة سوى هذه العبارة التي ترجع الى الرباحي .

وثالث النحاة المصريين الذين درس عليهم الرباحي هو أبو القاسم عبد الله بن محمد بن الوليد بن ولاد ، وهو ثالث شخصية من هذه الأسرة النحوية المصرية . كان أبوه محمد بن الوليد بن ولاد (المتوفى ٩٣٩/٢٩٨) قد قرأ على المبرد كتاب سيبويه (طبقات الزبيدي ص ٢١٧) . وكانت لديه نسخة من أصل المبرد (٢٢٠) . وظل الكتاب سيبويه محور تدريسه ، ثم قام بذلك ابنه أحمد بن محمد (المتوفى ٩٤٣/٣٣٢) ثم خلفه أخوه عبد الله بن محمد . وهذه الأسرة النحوية ظلت معروفة بكتاب سيبويه ، وعلى آخرهم تتلمذ محمد بن يحيى الرباحي في مصر . واليه ترجع رواية الرباحي لعدد من كتب النحو في مقدمتها : كتاب سيبويه (جدول رقم ١) وكتاب أبي الحسن الاخفش (جدول رقم ٢) .

عاد الرباحي بعد دراسته في مصر الى الاندلس وأخذ في رواية كتب النحو وتدريسها قراءة وسماعا . ذكر الزبيدي عنه «قدم قرطبة فلزم التأديب بها في داره ، فأنجفل الناس اليه . ثم انتقل الى أحد الحديريين فمكث عنده مدة» . ولكن الجديد هنا في عمله ، عبر عنه الزبيدي بقوله : «وقرىء عليه كتاب سيبويه . وأخذ عنه رواية ، وعقد للمناظرة فيه مجلسا في كل يوم جمعة» (طبقات الزبيدي ٣١١) . وهكذا بدأت مرحلة جديدة تقوم على «قراءة» كتاب سيبويه عليه وعلى «رواية» هذا الكتاب عنه و «المناظرة» عنه .

لم يكن الرباحي معلما يقتصر دوره على اقامة النص ، بل كان يتجاوز ذلك الى التفكير في قضايا النحو اختلف به عن سابقيه . كتب الزبيدي عنهم وعن جهوده في تأسيس البحث النحوي : «لم يأخذوا أنفسهم بعلم دقائق العربية وغوامضها والاعتلال لمسائلها . ثم كانوا لا ينظرون في امالة ولا ادغام ولا تصريف ولا ابنية ، ولا يجيبون في شيء منها حتى نهج لهم سبيل النظر وأعلمهم بما عليه أهل هذا الشأن في المشرق» (طبقات الزبيدي ص ٣١١) . وهنا نجد جملة من مصطلحات التحليل النحوي في التراث العربي ، منها : «دقائق العربية» و «الاعتلال للمسائل»

ومنها «الادغام» و «التصريف» و «الأبنية» ، وهذا كله مما نقله الرباحي عن أهل المشرق الى الأندلس .

كان الفكر النحوي هو الجديد عند الرباحي متجاوزا تعليم النصوص ، وأهل نفسه لذلك بقدر من «كتب أهل الكلام» ، وتفنن فيها ونظر في المنطقيات فأحكمها ، إلا أنه لا يتقلد مذهبا من مذاهب المتكلمين» . ويبدو هنا أن المنطق وعلم الكلام كانا من مقدمات ثقافة النحو حتى يصبح قادرا على المناظرة والاحتجاج والتعليل في النحو وفي غيره . ذكر الزبيدي عنه : «ربما نساظر أهل الفقه على مذهب الاحتجاج والتعليل وأهل الطب والتنجيم في دقائق معانيهم وذلك للطف وصحة خاطره وحذت بأعمال القياس على أصله (طبقات الزبيدي ص ٣١٠) .

وبهذا كله كان الرباحي يمثل في الأندلس ذلك النمط الجديد من النحاة فكرا وتعليلًا واحتجاجا وقياسا . ومشكلة البحث في جهود الرباحي أن آراءه النحوية لم تصل إلينا ، وعلينا أن نعتمد لبيان دوره على دراسة سلاسل روايات كتب النحو عنه . وهي الأسانيد التي حفظها لنا بدقة وتفصيل ابن خير الأشبيلي (١١٠٨/٥٠٢ - ١١٧٩/٥٧٥) في فهرست ما رواه عن شيوخه .

### ثالثا : الرباحي والتكوين العلمي للنحاة في الأندلس

يتضح من بحث سلاسل روايات كتب النحو المشرقية التي كان الرباحي يدرسها (انظر فهرست ابن خير ٣٠٥ وما بعدها) أن الرباحي كان أستاذا لعدد من النحاة . وهم :

١ - أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (المتوفى ٩٨٩/٣٧٩) وصلت إلينا عنده أقدم ترجمة للرباحي في كتاب طبقات النحويين واللغويين (الصفحات ٣١٠-٣١٤) . يعد الزبيدي أهم أعلام النحو في الأندلس في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري . تتلمذ الزبيدي على شيخه الرباحي ، وعنه روايات كثيرة مباشرة في كتابه : طبقات النحويين واللغويين . ويتضح من هذا الكتاب أن الرباحي كان مصدره الأول في تعرف الحركة النحوية في مصر ، وعنه رويت أخبار أسرة ابن ولاد النحوية ، ورواية أخبارها عنده شفوية ، نجدها تبدأ بعبارة: حدثني محمد بن يحيى (ص ٢١٢) أو بعبارة : حدثنا محمد بن يحيى النحوي الرباحي (ص ٢١٧) . كما اعتمد الزبيدي على الرباحي -أيضا- في ترجمته الموجزة النادرة لنحوي مصري مغمور هو علان ، محمد بن الحسن (المتوفى



(٢٣٧) ، وتبدأ ترجمته عنده بعبارة : حدثني محمد بن يحيى (ص ٢٢٢) (\*) واعتمد أبو بكر الزبيدي - فيما يبدو - على الرباعي في روايته عن ابن النحاس للمناظرة المشهورة بين سيبويه والكسائي (ص ٦٨ - ٧٠) ، وفوق هذا ، كان الزبيدي أهم من ألف في الاندلس في علوم اللغة في القرن الرابع الهجري ، له : طبقات النحويين واللغويين ، لحن العامة ، الايضاح ، مختصر العين .

ب - أبو عبد الله محمد بن عاصم العاصمي (المتوفى ٢٨٢/٩٨٢) درس على الرباعي . كان نحويًا مرموقًا درس كتاب سيبويه لعدد ممن أصبحوا نحاة مرموقين منهم أبو القاسم ابراهيم بن محمد بن زكريا الافليلي (المتوفى ٤٤١/١٠٥١) ، وعلى الافليلي درس أكبر نحاة الاندلس في القرن الخامس الهجري وهو أبو الحجاج يوسف بن سليمان ، الأعلام الشنتمري (المتوفى ٤٧٦/١٠٨٦) الذي عرف بمنظومة من الكتب دارت حول كتاب سيبويه .

ج - أبو مروان الطوطالقي : درس كتاب سيبويه على الرباعي . وعلمه بعد ذلك ، ومن تلاميذه أبو سهل بن يونس بن أحمد الحراني . وهو بدوره كان أستاذًا لأكثر علماء النحو في الاندلس في القرن الخامس الهجري وهو الأعلام الشنتمري (المتوفى ٤٧٦) .

د - أبو عمر أحمد بن عبد العزيز بن أبي الحباب : كان أيضًا ممن درسوا كتاب سيبويه على الرباعي ، وعليه درس أبو بكر مسلم بن أحمد بن أفلح . وكان بدوره شيخًا لأكثر نحاة القرن الخامس الهجري في الاندلس وهو الأعلام الشنتمري ه - أبو نصر هارون بن موسى (المتوفى ٤٠١/١٠١١) . كان أكثر تلاميذ الرباعي رواية عنه ، يظهر اسمه في كل الكتب التي وصلت إلينا أسانيد روايتها عنه عند ابن خير . روى عن الرباعي : كتاب سيبويه وكتابي الكافي والمقنع لابن النحاس وكتابي الانتصار والمقصود والممدود لابن ولاد . وفوق هذا كله ، فقد روى أيضًا عن الرباعي كتاب أبي الحسن الأخفش في النحو وكتاب الاخبار للمازني وكتاب التصاريح للمبرد . وكان هارون بن موسى ممن ألفوا عن كتاب سيبويه ، ومن أشهر مؤلفاته : تفسير عيون كتاب سيبويه .

و - أبو عبد الله محمد بن فتحون بن مكرم التجيبي : ورد اسمه في سلسلة اسناد كتاب المقتضب للمبرد عن الرباعي ، وكان ابن فتحون أستاذًا لأبي بكر محمد بن هشام المصحفي الذي اهتم - فيما يبدو - اهتمامًا خاصًا بهذا الكتاب ، فوصل إليه في ثلاث روايات مختلفة أخرى غير تلك الرواية .

(\*) النص نفسه عن الزبيدي منقول في بغية الوعاة للسيوطي ١٥٧/٢ ، مع خطأ في العنوان ، نتيجة حذف كلمة حدثني وحلت محلها كلمة (بن) . وهذا النص صحف من : هو علي بن الحسن ، حدثني محمد بن يحيى (طبقات ٢٢٢) الى : علي بن الحسن بن محمد بن يحيى (بغية الوعاة ١٥٧/٢) .

### رابعاً : الرباحي والاهتمام في الاندلس بالقرآن النحوي

كان دور الرباحي واضحاً في التعريف الجاد في الاندلس بكتب النحو الآتية :

#### أ - كتاب سيبويه :

بدأ الاهتمام الجاد بكتاب سيبويه في الاندلس رواية ودراسة وشرحاً من خلال محمد يحيى الرباحي . وبغض النظر عن أبي وهب عبد الوهاب محمد ، وكان من نحاة الطبقة السادسة من نحاة الاندلس ، وكونه قد طالع كتاب سيبويه ونظر فيه (طبقات الزبيدي ٢٩٥) وعن أحمد بن يوسف (المتوفى ٣٢٦) الذي كان كتاب سيبويه بين يديه لا يننى عن مطالعته (طبقات الزبيدي ٢٩٩) فان كتاب سيبويه لم يكن متداولاً في رواية الكتب وسماعها ودراستها المنظمة في الاندلس . ولم يرد ذكره في تراجم الاندلسيين قبيل الرباحي . لم يكن يؤخذ سماعاً أو قراءة على شيخ ، وثمة فرق بين استخدام كلمة «طالع» و «نظر» من جانب وأخذ الكتاب رواية على شيخ ودراسة له من جانب آخر . وقراءة كتاب سيبويه في الاندلس بدأت بالرباحي . ونقل عنه الكتاب في خمس سلاسل متوازية ، وإن التقت ثلاث منها عند الأعلام الشنتمري .

لقد أدى توجيه الاهتمام في الاندلس الى كتاب سيبويه بظهور منظومة من المؤلفات تتناوله بالشرح والتعليق . ومن بين أربعة وسبعين عملاً منسوباً نجد في الاندلس وحدها ثلث مجموع ما ألف من شروح الكتاب . تضم المؤلفات الاندلسية عن كتاب سيبويه ما يأتي :

١ - الاستدراك على سيبويه ، أو أبنية سيبويه لأبي بكر الزبيدي (المتوفى ٩٨٩/٣٧٩) ، والمؤلف هو تلميذ الرباحي .

٢ - شرح كتاب سيبويه لأبي القاسم ، ابن سيد الاندلسي (المتوفى ٣٨٢/٩٩٢) .

٣ - شرح عيون كتاب سيبويه لأبي نصر هارون بن موسى القرطبي (المتوفى ١٠١١/٤١) ، والمؤلف هو تلميذ الرباحي .

٤ - تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب (٤٥٦ هـ/١٠٦٣ م) للأعلام الشنتمري (المتوفى ١٠٨٣/٤٧٦) . وهو من الجيل الثالث من سلسلة رواة كتاب سيبويه عن الرباحي . وهذا الكتاب عرف أيضاً باسم : عيون الذهب في شرح أبيات كتاب سيبويه (فهرست ابن خير ٣١٤/٣١٥) وقد وصل إلينا في عدد من المخطوطات ( انظر Sezgin, CAS IX 60 )

ولاحظ سزكين أن ما طبع على هامش طبعة بولاق (١٣١٦ - ١٣١٨) في كتاب سيبويه يعد نصوصاً مأخوذة عنه . ولا تعد النص الكامل لهذا الشرح .

٥ - كتاب النكت في تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشنتمرى (المتوفى ٤٧٦ / ١٠٨٣) . وهذا الشرح ثبت بعد تحقيقه في رسالة جامعية بكلية الآداب جامعة القاهرة وبعد نشره في الوقت نفسه في الكويت أنه تهذيب مختصر لشرح كتاب سيبويه لأبى سعيد الحسن بن عبيد الله السيرافى (المتوفى ٣٦٨ / ٩٧٨) . وهذا الشرح كان معروفاً في الأندلس برواية نص عليها ابن خيبر (ص ٣١٢) . لا يذكر فيها اسم الرباحى بل نجد فيها اسم أبى بكر محمد بن هشام المصحفى من الجيل الثانى في سلسلة رواة كتاب سيبويه في الأندلس بعد الرباحى (انظر جدول رقم ١) .

٦ - شرح كتاب سيبويه لأبى الحسن ابن الباذش الغرناطى (المتوفى ٥٢٨ / ١١٣٣) (\*) ، ويذكر أيضاً بعنوان : شرح أبيات سيبويه لابن خلف (انظر أبيات المغنى للبغدادى ٩٦/٥ . ١٩٠ ، واقليد الخزانة للميمنى ٩١ ، وسزكين (Sezgin, GAS IX 60).

٧ - المقدمات (أو : اعتراضات) على كتاب سيبويه (\*) لأبى الحسن سليمان بن محمد بن الطراوة المالقي (المتوفى ٥٢٨ / ١١٣٤) . وهذا المؤلف كان قد سمع على الأعلم الشنتمرى كتاب سيبويه (بغية الوعاة ٦٠٢/١) . ولهذا يمثل ابن الطراوة الجيل الرابع من المشتغلين بكتاب سيبويه في الأندلس بعد الرباحى .

٨ - شرح كتاب سيبويه لأبى بكر محمد بن مسعود بن أبى ركب الخشنى الجيانى (\*) (المتوفى ٥٤٤ / ١١٤٩) (\*) (ارشاد الأديب ١٠٦/٧) .

٩ - حواش (أو : تعليقاته ، أو : طرر) على كتاب سيبويه لأبى بكر محمد بن طاهر الخذب (المتوفى ٥٨٠ / ١١٨٤) .

١٠ - تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب لأبى الحسن على ابن محمد بن على بن خروف الاشبيلى الأندلسى (المتوفى ٦٠٩ / ١٢١٢) . وعرف كذلك بعنوان : مفتاح الأبواب في شرح غوامض الكتاب ( انظر (Sezgin, GAS IX 60).

١١ - شرح كتاب سيبويه لأبى الفضل قاسم بن على البطليوسى الصنفار (نحو سنة ٦٣٠ / ١٢٣٣) ، ومنه مختصر ذكره السيوطى بعنوان : الاسفار الملخص من شرح سيبويه للصنفار (بغية الوعاة ١٢٢) .

١٢ - (تعليق) على كتاب سيبويه (\*) لأبى على عمر بن محمد الاشبيلى الشلوبين الكبير (المتوفى ٦٤٥ / ١٢٤٧) . انظر : بغية الوعاة ٣٦٤) .

١٣ - املاء على كتاب سيبويه لأحمد بن محمد بن الحجاج الاشبيلى (المتوفى

(\*) لم يتأكد حتى الآن أنه وصل إلينا في أية نسخة خطية .

نحو ١٢٤٩/٦٤٧). وقد وصل إلينا للمؤلف نفسه كتاب بعنوان : تلخيص رد المبرد على سيبويه ( انظر بغية الوعاة ١٥٦ ، Sezgin, GAS IX 60 ). وهذا الكتاب مرتبط بمنظومة الكتب المؤلفة في مسائل الخلاف بين سيبويه والمبرد ، وبالتحديد بكتاب الانتصار لابن ولاد الذي كان للرباحي فضل نقله الى الاندلس وتدرسه لعدد من التلاميذ (انظر جدول رقم ٢) .

١٤ - شرح (كتاب) سيبويه (\*) لأبي بكر محمد بن يحيى بن عبد الله الخفاف الاشبيلي المالقي (المتوفى ١٢٥٩/٦٥٧ ، انظر : بغية الوعاة ٢٠٧) .

١٥ - شرح أبيات سيبويه (\*) لأبي عبد الله محمد بن علي المالقي الشلوبيين الصغير (المتوفى نحو ١٢٦٢/٦٦٠ ، انظر : بغية الوعاة ٨٠) .

١٦ - كتب أبو الحسن عبي بن مؤمن بن محمد بن عصفور الاشبيلي (المتوفى ١٢٧٠/٦٦٩) تعليقات على كتاب سيبويه (انظر خزانة الأدب ٥٠٢/١) .

١٧ - شرح كتاب سيبويه لأبي الحسن علي بن محمد بن الضائع الاشبيلي (\*) (المتوفى ١٢٨١/٦٨٠) . ويذكر لابن الضائع نفسه كتاب بعنوان : مختصر كتابي ابن خروف والسيرافي على كتاب سيبويه (انظر مجلة معهد المخطوطات العربية ١٦٦/١٩٥٩/٥ ، Sezgin, GAS IX 60) .

١٨ - شرح (كتاب) سيبويه (\*) لأبي الحسين عبيد الله بن أحمد ابن عبيد الله بن أبي الربيع الاشبيلي (المتوفى ١٢٨٩/٦٨٨ ، انظر : بغية الوعاة ٢١٩) .

١٩ - تعليق (تعليقه) على كتاب سيبويه لأبي جعفر أحمد بن ابراهيم بن الزبير الغرناطي الثقفي (\*) (المتوفى ١٣٠٨/٧٠٨ ، انظر : بغية الوعاة للسيوطي ١٢٦) .

٢٠ - شرح مشكلات سيبويه لمحمد بن علي بن الفخار الجذامي المالقي (\*) (المتوفى ١٣٢٣/٧٢٣ ، انظر : بغية الوعاة ٨٠) .

٢١ - التجريد لأحكام كتاب سيبويه (\*) لأبي حيان محمد بن يوسف الاندلسي (المتوفى ١٣٤٤/٧٤٥ ، انظر : بغية الوعاة ١٢٢) .

٢٢ - شرح كتاب سيبويه (\*) لأبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد العناني الاندلسي (المتوفى ١٣٧٤/٧٧٦ ، انظر : بغية الوعاة ١٦٧) .

#### ب - كتاب الانتصار لابن ولاد (المتوفى ٩٤٣/٣٣٢) :

هذا الكتاب يعرف أيضا باسم كتاب الانتصار لسيبويه فيما ذكره المبرد ، (انظر : ارشاد الأريب لياقوت ٦٣/٢ - ٦٤) . وتدل سلسلة رواية هذا الكتاب عند ابن خير (ص ٣١١) على أن الرباحي قد نقله الى الاندلس ، ورواه عنه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى النحوي (المتوفى ٤٠١/١١٠) . وقد استمر الاهتمام

بالكتاب على مدى عدة أجيال فى الاندلس . وكان أساسا لأكثر من كتاب أندلسى فى هذه الموضوع ، وقد ذكرت فى نسق الكتب المؤلفة عن كتاب سيبويه عملا يتناول قضايا الخلاف بين سيبويه والمبرد (انظر رقم ١٣) .

#### ج - كتاب المقصور والممدود لابن ولاد (المتوفى ٩٤٣/٣٣٢) :

هذا الكتاب نقله الرباحى أيضا - الى الاندلس . وتدل سلسلة رواية الكتاب أنه بالاسناد نفسه الذى روى به كتاب الانتصار (انظر جدول رقم ٢) .

#### د - كتاب الكافى لابن النحاس (المتوفى ٩٥٠/٣٣٨) :

هذا الكتاب نقله الرباحى الى الاندلس . ورواه عنه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى النحوى (المتوفى ١٠١١/٤٠١) . واستمرت روايته فى الاندلس عدة أجيال (انظر جدول رقم ٢) . وكان هذا الكتاب معروفا - أيضا - عند أبى مكى الصقل (انظر : تثقيف اللسان ١٨١) . وكان اهتمام الاندلسيين به كبيرا على ما يبدو من أخبار تنسب الى ابن العريف (المتوفى ١٠٠٠/٣٩٠) وكان معاصرا للرباحى . وله كتاب بعنوان : الرد على أبى جعفر النحاس فى كتاب الكافى (انظر : الضبى ٢٥١ ، وارشاد الأريب ١٠٣/٤) . وكان ابن العريف قد قام بمصر أعواما (انظر : بغية الوعاة ٥٤٢/١) . وثمة عمل أندلسى آخر عن هذا الكتاب ، فقد ألف على بن حمد بن خلف ، ابن الباذش (المتوفى ١١٣٣/٥٢٨) كتابا بعنوان : شرح الكافى للنحاس (انظر بغية الوعاة ١٤٣/٢) .

#### هـ - كتاب المقنع للنحاس (المتوفى ٩٥٠/٣٣٨) :

هذا الكتاب نقله الرباحى الى الاندلس ، وروى عنه فى سلسلة الاسناد السابقة (انظر جدول رقم ٢) ويبدو أن عنوان هذا الكتاب كان : «كتاب المقنع فى اختلاف البصريين والكوفيين فى النحو» (انظر : انبىاء الرواة للقبطى ١٠٣/١) . ارشاد الأريب لياقوت ٧٣/٢) .

#### و - كتاب أبى الحسن الأخفش (المتوفى ٨٣٠/٢١٥) :

هذا الكتاب كان معروفا بشكل محدود فى الاندلس قبل الرباحى ، ذكر أبو بكر الزبيدى فى ترجمة زيد البارد (المتوفى ٩١٢/٣٠٠) أنه «هو الذى جمع بين الأبواب فى كتاب الأخفش ، فاقتدى الناس به . وكانت الابواب متفرقة . رأيت النسخة الاولى ، فرأيت أبوابها متفرقة» (طبقات الزبيدى ٢٨٤) . ولكن الرباحى روى هذا

الكتاب عن ابن ولاد في مصر ، ثم رواه لتلاميذه في الاندلس ، وفي مقدمتهم هارون بن موسى (انظر ابن خير ٣٠٧ ، وجدول رقم ٣) .

ز - كتاب المقتضب للمبرد (المتوفى ٨٩٨/٢٨٥) :

هذا الكتاب نقله الرباحي عن أبي جعفر النحاس الى الاندلس وكان يعلم هذا الكتاب (انظر جدول رقم ٤) . وعلى الرغم من قلة الاهتمام - بصفة عامة - بهذا الكتاب ، فانه وجد في الاندلس من عني به . ثمة شرح المقتضب لعلي بن أحمد بن خلف النحوي الأنصاري الغرناطي (المتوفى ١١٣٣/٥٢٨) ذكره السيوطي (بغية الوعاة ٣٢٧) .

ح - كتاب التصارييف للمبرد (المتوفى ٨٩٨/٢٨٥) :

هذا الكتاب نقله الرباحي الى الاندلس (انظر جدول رقم ٦) ورواه عنه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى . وكان هذا الكتاب يعرف أيضا بعنوان : كتاب التصريف (انظر الفهرست لابن النديم ٥٩) .

ط - كتاب الأخبار لأبي عثمان المازني (المتوفى ٨٦٢/٢٤٨) :

هذا الكتاب نقله الرباحي الى الاندلس ، ورواه تلميذه أبو نصر هارون بن موسى . ومن النقول التي وصلت إلينا من هذا الكتاب في مراتب النحويين لأبي الطيب اللغوي وفي نزهة الألباب لابن الأنباري وفي ارشاد الأريب لياقوت يظهر لنا أنه كان كتابا في أخبار اللغويين . على نحو كتاب أخبار النحويين البصريين للمبرد (٨٩٨/٢٨٥) .

وهكذا يتضح دور الرباحي في تأسيس تقاليد علمية لرواية كتب النحو ودراستها ، الأمر الذي كان له أثر بعيد في الدراسة النحوية في الاندلس .

### نتائج البحث

١ - كان للرباحي دور واضح في تأسيس الحركة النحوية في الاندلس في القرن الرابع ، قسام بعمل كبير في رواية كتب النحو ودراستها ومهد لمنظومة كبيرة من المؤلفات عن كتاب سيبويه .

٢ - توازت مع رواية كتب النحو عن علماء مصر (وفي مقدمتهم النحاس وابن ولاد) الى الرباحي الى الأندلسيين سلسلة اسناد أخرى تعود الى المبرد ، مبرمان ، السيرافي ، الربيعي ، ابن الخازن ، المصحفي . وبعض الكتب



## سلسلة رواية كتب ابن النحاس وابن ولاد من مصر إلى الانحاس

الكافي والمقتنع للنحاس (أبي جعفر أحمد بن محمد ، المتوفى في ٢٣٨ / ٩٥٠ )	كتاب الانتصان وكتاب المقصور والممدود لابن ولاد (أبي العباس أحمد بن محمد بن الوليد ، المتوفى ٢٣٢ / ٩٤٣ )
الرياحي ، أبو عبد الله محمد بن يحيى ( المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨ )	↓
أبو نصر هارون بن موسى النخوي ( المتوفى ٤٠١ هـ / ١٠١١ )	↓
أبو عمر يوسف بن عبد الله بن خيرون السهمي (انظر بقية الرواة ٣٥٧/٢)	↓
أبو غانم بن وليد بن عمر المخزومي ( المتوفى ٤٧٠ / ١٠٨٠ )	↓
أبو عبد الله محمد بن سليمان أحمد النخزي (انظر بقية الرواة ١١٦-١١٧)	↓
* هناك رواية أخرى للكاتبين : النحاس / الإنفوي / الزبيدي / ابن شريح وشمة رواية أخرى بإسناد لكتب أخرى .	



## رواية كتاب أبي الحسن الأخفش من مصر إلى الأندلس

رواية الكتاب قبل الرياحي : الأخفش / المازني	
ابن ولاد ، محمد بن ولاد ( المتوفى ٢٩٨ / ٩٠٩ )	
ابن ولاد ، أبو القاسم عبد الله بن أحمد	
الرياحي ، أبي عبد الله محمد بن يحيى ( المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨ )	
أبو نصر هارون بن موسى ( ١٠١٦ / ٤٠١ )	
أبو عمر يوسف بن خيرون السهمي (أنظر بغية الوعاة ٣٥٧/٢)	
أبو محمد غانم بن وليد بن عمر الخروزمي ( المتوفى ٤٧٠ / ١٠٨٠ )	
أبو عبد الله محمد بن سليمان بن أحمد النغزي (أنظر بغية الوعاة ١١٦/١ - ١١٧ )	



## رواية كتاب الاخبار للمازني من المشرق الى الاندلس

الرياحي ، أبو عبد الله محمد بن يحيى ( المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨ )	سلسلة الإسناد قبل الرياحي : المازني / المبرد / الزجاج .
أبو نصر هارون بن موسى ( ١٠١١ / ٤٠١ )	* هناك رواية أخرى للكتاب إسنادها : المازني / المبرد / مبرمان / السيرافي / الريحى / التبريزي / المصحفي / ابن معمر .
هلال بن عريب	
خطاب بن يوسف الماردى (انظر بغية الوعاة ١ / ٥٥٣)	
عمر بن خطاب بن يوسف (يبدو أنه ابن الشخصية السابقة)	
أيوب الحمصى ( أبو حفص عمر بن عياد )	

## رواية كتاب التصاريف للميرد من المشرق إلى الاندلس

سلسلة الإسناد قبل الرياحي : الميرد / الزجاج ، انظر ابن خير ٣١٢ .	الرياحي ، أبو عبد الله محمد بن يحيى ( المتوفى ٣٥٨ / ٩٦٨ )
	أبو نصر هارون بن موسى ( المتوفى ٤٠١ / ١٠١١ )
	أبو عمر يوسف بن خيرون ( انظر بغية الوعاة ٣٥٧ / ٢ )
	أبو محمد غانم بن وليد الخزومي ( المتوفى ٤٧٠ / ١٠٨٠ )
	أبو عبد الله محمد بن سليمان القفزي ( انظر : بغية الوعاة ١ / ١١٦ - ١١٧ )

نقل الى الاندلس بالروايتين . مثل كتاب «سيبويه» . وهناك عدة روايات متوازية فى نقل كتاب المقتضب للمبرد .

٣ ثمة كتب نحوية مصرية ، وهى كتب أبى جعفر النحاس وابن ولاد نقلت الى الاندلس مباشرة عن طريق الرباحى . وثمة رواية مباشرة أخرى لها .

٤ - بدأ التأليف النحوى المستقل فى الاندلس عند تلاميذ الرباحى . وأهمهم أبو بكر الزبيدى بكتاب ندوى تعليمى هو كتاب الواضح .

\*\*\*

وبعد ، فان العلاقات المصرية الاندلسية فى مجال الدراسة النحوية لم تقتصر على مرحلة البداية . ولكنها اتخذت مساراً آخر عندما بدأ الاهتمام فى مصر بجهود النحاة الاندلسيين المتأخرين ، وبن مقدمتهم ابن مالك صاحب الألفية الذى ظل يسود تعليم النحو فى مصر عدة قرون ، وكتب عن ألفيته من الشروح والحواشى فى مصر ما لم يكتب فى قطر آخر ، وفوق هذا كله ، فان الاهتمام الكبير لجلال الدين السيوطى (المتوفى ٩١١ هـ) بنحاة الاندلس فى كتبه النحوية . وفى مقدمتها : مع الهوامع جعله يفرد أيضاً لنحاة الاندلس نحو ثلث التراجم فى بغية الوعاة ، معتمداً على جملة من المراجع الاندلسية ، وأعطاهم مكانة تتجاوز مكانة أى قطر آخر فى اطار الحضارة العربية الاسلامية . وقد أن الأوان لمزيد من العلاقات العلمية فى المجال اللغوى ، لا تقتصر على بحث التاريخ العلمى للنحاة واللغويين ، بل تشمل - أيضاً - على القضايا اللغوية للترجمة من العربية الى الاسبانية القديمة ، والقضايا اللغوية المعاصرة فى صناعة المعجم وعلم الترجمة وعلم المصطلح وعلم اللغة التقابلى وتعليم العربية فى أوروبا وتعليم الاسبانية فى الدول العربية .

الدكتور محمود فهمى حجازى

## الفارس فى الملاحم العربىة والاسبانىة

حىن شرعت أفكر فى موضوع هذا البحث كانت أمام نظرى دراساى سابغة فى الآء المقارن بىن النصوص الملحمىة الاسبانىة والنصوص الملحمىة العربىة ، وكانت تلك الدراساى سوا منها ماكتبه الءارسون الاسبان أو الءارسون العرب ءشىر الى أثر السىرة الهلالية فى نشأة الملاحم الاسبانىة ، وخاصة أن تلك السىرة كانت اوسع انتشارا ورواية فى شمالى افريقيا من بعض السىر الشعبىة الأخرى وخاصة فى منطقة المغرب الكبىر .

ولم تكن الأدلة التى ساقها هؤلاء الءارسون قاطعة فى بىان هذا الأثر ، ولكنها كانت رءا على من يحاولون اثبات أثر الملحمة الفرنسىة أو الجرمانىة فى نشأة الملحمة الاسبانىة وخاصة ملحمة السيد القمبىطور Poema de Mío Cid

وكان الغرض النظرى الذى انطلقت منه أن السىرة الهلالية بموضوعها وأسلوب روايتها لا يمكن أن تكون صاحبة الأثر - أو الأثر الوحىء على الأقل - فى نشأة الملحمة الاسبانىة لأن الهلالية تصور الصراع بىن العرب والبربر وانتصار العرب على البربر وهو موضوع يءقق مع الصراعات القبلىة التى نشبت فى الانءلس بعد سقوط الخلافة الأموىة وأءت فى آءر الأمر الى سقوط الانءلس كلها سنة ١٤٩٢ م. وذلك بسقوط غرناطة آخر قلاع المسلمين فى الانءلس .

بقى اءن البحث عن سىر شعبىة عربىة أخرى قد تكون أكثر تأثىرا وىءقق موضوعها مع موضوع السىرة الملحمىة الرئىسىة فى الآء الاسبانى وهى ملحمة السيد القمبىطور .

ىروى ابن بسام المءوفى عام ١١٤٧ م. وكان معاصرا للسىء فى كتابه الذخىرة « أن ىروى دىاء دى بىبىار الملقب بالسىء كانت ءءرس بىن ىديه الكتب ( وىقصد الكتب العربىة ) وءقرأ علیه سىر العرب ، فاذا انءهى الى أخبار المهلب ابن أبى صغرة اسءخفه الطرب ، وطفق ىعجب منها وىعجب » .

وهذ الخبر ىشىر الى أن قصص الابطال العرب انءشرت حكاياتها ورواياتها فى عصر اءمءلال القوى السىاسىة المسلمة فى الانءلس بعد انءهاء عصر الدولة العامرىة وبءاىسة عصر ملوك الطوائف ، وكان الضمىر الجمعى العربى كان بىبحث عن بطل أسطورى ىوحد الأنءلسىىن كما كان أمرهم أثناء الخلافة الأموىة

فى الاندلس ليقاوم غزو مسيحيى الشمال ؛ هذا الغزو الذى أطلق عليه تاريخيا حروب الاسترداد .

وقد أوحى الى هذا الخبر الذى ذكره ابن بسام الى أن سيرة عنتره بن شداد ، وكانت روايتها شائعة فى مصر وشمالى أفريقيا ، أقرب تلك السير الشعبية التى تعبر عن هذا الوجدان أو الضمير الجمعى الذى يبحث عنه الاندلسيون ، وخاصة أن هذه السيرة قد ذاع انتشارها أيام الحروب الصليبية فى المشرق لأن شخصية عنتره انتقلت من واقعها التاريخى الى نسقها الاسطورى الملحمى حين أعلن مؤلفها أو جامعها عن هدفه فى رواية هذه السيرة فى صدر النسخ الأولى من تدوينها وهو أن المهمة هى تطهير الأرض من الجبابرة الكافرين أمام الرسالة المحمدية .

وحين نقرأ المجلدات الثمانية لأقدم طبعة شعبية من طبعات سيرة عنتره نجد ما يؤكد انتشار رواية هذه السيرة فى الاندلس مثال ذلك تلك الأساطير الكثيرة التى صاحبت فتح العرب للاندلس ، وتلك الطلاس التى كانت تحمى هذه الجزيرة وكيف تغلب العرب عليها ، ومنها بنت يوليان التى افترضها لذريق فأشار على موسى بن نصير بفتح الاندلس انتقاما من لذريق واشتهرت الفتاة باسم La cava تحريفا للكلمة العربية «القحبة» وعلاقة هذا الاسم باسم القائد الذى هزمه عنتره حين نقلته السيرة الشعبية الى الاندلس ليحارب قوادها باسم قيصر الروم وكان القائد الذى هزمه عنتره فى السيرة باسم «كوبرت» كذلك جاء فى سيرة عنتره أنه قاد الأسطول البحرى لقيصر وانتصر به على أسطول الملك «الليمان» ملك البحر والجزائر الذى يهدد بفتح القسطنطينية عاصمة قيصر ، وكان مع عنتره ولى عهد قيصر «هرقل» ويهزم عنتره «سرجوال» ابن ملك الليمان فيقتل الملك ويأسر قائده «كوبرت» وحين يرضى كوبرت الصلح مع عنتره يدعوهم كوبرت الى قصره فيجد تمثالا لفارس ضخم يركب فرسا كبيرا وهو موضوع يحمى شبه جزيرة الاندلس من المغيرين ، وهو تمثال من النحاس الأصفر قد أحكمته حكماء اليونان من قبل هذا الزمان» فيقف عنتره مذهولا أمام القطعة الفنية يتعلم كيف يعمل . كذلك يجد عنتره فى بلاد الجزائر - ويقصد بها الاندلس والجزائر التى حولها - ظاهرة غريبة حين يلتقى بالملك «الصافات» وبجيشه ، فيهزم الجيش ويقتل الملك ، وهذه الظاهرة هى «أن ماء يظهر ليحمى انسحاب جيوش الملك الصافات وهو الماء الطلسم ، ولكن راهبا فى دير الصنم «المقصود تمثال المسيح عليه السلام» الذى هو أقدم الأديرة ، وراهبه أقدم الرهبان يكشف فى وجود عنتره الفارس العربى فى بلاد الجزائر مصداقا لما عنده فى الكتب عن أحداث ستكون آخرها هو ظهور محمد عليه السلام «والواضح أن دلالة هذا الكلام دخول الاسلام بلاد الجزائر أو الاندلس» فيعلم أن أو أن هذا الماء الطلسم

قد انتهى ويخبر هرقل وعنصرة بكيفية ازالته ، فيكسرون الطلسم ويعبرون الماء ويستولون على البلاد ويضمونها الى ملك قيصر . وكل هذه الأساطير التي وردت في السيرة تشير الى تلك الأساطير الجميلة التي كانت منتشرة في الاندلس وتقول انه كان بجزيرة قادس Cádiz ابنة جميلة للملكها اختارت أن يكون زوجها ملكا حكيما ، واقترحت لكي يثبت ذلك لها ولأهل قادس أن أهل قادس في حاجة الى شيئين :

١ - رحى «ساقية» تأتى بالماء العذب من بلاد المغرب الى قادس .

٢ - طلسم تتحصن به المدينة من غزو البربر .

أما الذى صنع الرحى أو الساقية . فانه عمد الى أشكال اتخذها من الحجاز ، نضد بعضها الى بعض في البحر المالح الذى بين جزيرة الاندلس والبر الكبير في الموقع المعروف بزقاق سبتة ، وسد الفتحات التي بين الحجارة بما اقتضته حكمته وأوصل تلك الحجارة من البر المغربى الى الجزيرة - كما يقول المقرئ - فلما تم تنصيد الحجارة جلب الماء العذب من جبل عال في البر الكبير ، وسلطه من ساقية محكمة ، وبنى بجزيرة الاندلس رحى على هذه الساقية .

أما صاحب الطلسم فابتنى بنيانا مربعا من حجر أبيض على ساحل البحر ، في رمل متراكم حفر أساسه الى أن جعله تحت الأرض بمقدار ارتفاعه فوق الأرض ليثبت . فلما انتهى البناء المربع الى حيث اختار ، صور من النحاس الاحمر والحديد المصفى المخلوطين بأحكم الخلط صورة رجل بربرى وله لحية ، وفي رأسه ذؤابة من شعر أجعد . ومتأبط بصورة كساء قد جمع طرفيه على يديه اليسرى بالطف تصوير وأحكمه ، في رجله نعل . وهو شاهق في الهواء . طوله نيف وستين ذراعا أو سبعين ذراعا . وهو محدودب الأعلى الى أن ينتهى ما سمته قدر ذراع وقد مد يده اليمنى بمفتاح قفل قابض عليه مشيرا الى البحر كأنه يقول لا عبور !

ان اختلاط الأساطير العربية بالسيرة الشعبية التي انتشرت في الاندلس هي التي ساعدت على تطور شخصية تاريخية مثل شخصية السيد أو الفارس روديغو دياث دى بيبار أو روى دياث دى بيبار من مرحلتها التاريخية الى المرحلة الملحمية ، تماما كما حدث لشخصية عنصرة . لقد انتقلت شخصية عنصرة الجاهلى من التاريخ الى الملحمة فجعلته يحارب في صفوف الروم ضد الفرس ويحارب القبائل العربية ضد الفرس ويفتح اليمن والحبشة ومصر والسودان وشمال إفريقيا ويعبر الى الاندلس ويحارب ملوكها ويهزمهم ويقود الأساطيل البحرية والجيوش البرية . بل يصف مدن الاندلس وطبيعتها الجميلة وكأنه شاهد عيان ، واذا كان عنصرة قد فعل ذلك تحت راية الروم فان السيد القمبيطور قد حارب مرات تحت راية ملوك المسلمين ومرات تحت راية المسيحيين ، وكان



الفتح والانتصار في الحروب هو الغاية ، وأن الفروسية هى الوقوف مع المظلوم ضد الظالم دون النظر الى دين أو جنس .

وهنا ننتقل الى جانب آخر فى هذه الدراسة المقارنة التى نحاول فيها أن تثبت العلاقة العضوية بين الملحمتين بعد أن أبرزنا الأسباب التى جعلتنا نرى أن سيرة عنتره كانت هى الأكثر تأثيرا فى نشأة الملحمة الاسبانية السيد القمبيطور . وسوف نتخذ المنهج الذى يقف عن أوجه التشابه والاختلاف بين الملحمتين ويمكن حصر أوجه التشابه فيما يأتى :

١ - تعتمد الملحمتان فى بنائهما على شخصيات تاريخية وشخصيات من خلق الراوى وأهم الشخصيات التاريخية فيهما بطلا الملحمتين أو الشخصية الرئيسية فيهما وهما عنتره والسيد القمبيطور أو رودريجو ديثا دى بيبير ، وتحدد ملامحهما فيما يلى :

أ - كلاهما فارس يبحث عن الحرية ويرفض الظلم ، لقد خرج عنتره على قبيلته لأنها فرضت عليه العبودية واستطاع بفروسيته وشجاعته أن يجبر السلطة القائمة على الاعتراف به حرا ، وفارسا . وهذا ما فعله السيد القمبيطور ، لقد نفاه الملك الفونسو واستولى على ضياعه وأملكه واستطاع بفروسيته وشجاعته أن يسترجع هذه الحرية وأن يجبر الملك على الاعتراف به فارسا وبطلا وأن يسترد أمواله وأن يفرج عن زوجته وابنتيه اللاتى يقين رهن الاعتقال أن صح هذا التعبير الحديث بعد أن سلم الملك بحقه فى الحياة وفى العودة الى الوطن ، كذلك استطاع عنتره أن يجبر قبيلته على أن تزوجه من حبيبته عيلة بعد أن اعترفت بحريته وبطولته ، وأن يعود الى قبيلته - أو وطنه بتعبير أدق بعد أن خرج منها مغلوبا وعاد غالبا .

ب - كلاهما حارب وناصر غير بنى جنسه أو دينه . وإذا كان السيد القمبيطور قد حارب فى صف المسلمين وناصر بعضهم فإنا عنتره حين تطورت شخصيته الملحمية قد حارب فى صفوف الروم المسيحيين وقاد جيوشهم وأساطيلهم وفتح باسمهم مصر واليمن والحبشة والسودان وشمالى أفريقيا وعبر الاندلس وحارب ملوكها وأقر ملك الروم على أراضيها .

ج - إن فرس عنتره الأبحر هو نفسه أو صورة منه فرس السيد القمبيطور ببييكا ، وكذلك سيف عنتره «الضامى» الذى صنع من قطعة من شهاب سقطت من السماء هو سيفا السيد كولادا ، وتيثونا Tizona و Colada اللذان إذا خرجا من غمدهما سطعا كالشمس .

د - فى الأجزاء الاولى من سيرة عنتره نجد فارسا شميا مسيحيا يرافق عنتره فى حروبه وغزواته ويمثل دور الصديق الذى يعاهده على الحياة والموت ،

ونجد مثيله في ملحمة السيد وهو ابن غلبون الحاكم والفارس المسلم الذي يناصر السيد القمبيطور ويساعده كلما احتاج الى هذه المساعدة .

هـ - أما الرفيق الوفي الذي يصاحب الفارس عنقرة فهو أخوه شيبون الذكي الراهب ويقابله في الملحمة الاسبانية البار هانيث Alvar Hanoz وهو ابن أخ السيد القمبيطور ، فارس وفي وذكي ، وبير برمودث Per Bermúdez أو بدرو برمودث ابن أخ آخر ، وفي سيرة عنقرة نجد «جوفران» ابن عنقرة من مريم التي أهداها اليه قيصر . ويقول د. فسؤاد حسنين ان «جوفران» هذا أحد فرسان الحروب الصليبية المسمى جودفراي Jodfrey

و - يقول سرفانتيس على لسان دون كيخوته «كل الفرسان المغامرين في القرن الماضي كانوا من الشعراء المنشدين» فهل كان السيد القمبيطور شاعرا ؟ ان هذا القول ينطبق على عنقرة وينطبق على المهلب بن أبي صفرة القائد الأموي الذي أعجب به السيد القمبيطور . لم تذكر الدراسات التي نشرت عن السيد أنه كان شاعرا ، وان ذكرت انه كان محبا للشعر والغناء ، وأي شعر وأي غناء هل بالرومانشية أو العربية . لقد كان السيد يعرف العربية معرفة تجعله يقرأ الكتب أو يستمع الى قرائها فيفهمها كما كانت لغته الرومانشية هي لغة العادة في كل مدن الاندلس التي سقطت في يده . لذلك لا نستبعد أنه كان يستمع الى الأرجال التي كان يتغنى بها الناس ، وربما شارك فيها وهذا ما جعل دون كيخوته يقرر ان كل الفرسان المغامرين كانوا شعراء ومنشدين ، وهذا أيضا ما جعل أحد أساتذة تاريخ الفن والعصور الوسطى في الجامعة المركزية José Camón Aznar يقول أن السيد القمبيطور كان مستعربا أي مسيحيا بين المسلمين يتحدث لغتهم ويحذى ما هم عليه من تقاليد مثل أن بنتى السيد تزوجا لثاني مرة بعد انفصالهما عن زوجيهما وهذا يخالف ما تقره الكنيسة الكاثوليكية .

والسؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا هو هل فتح عنقرة الاندلس تحت راية الرومان في السيرة الشعبية قبل الفتح الاسلامي لها بقيادة موسى بن نصير هو محاولة لاعادة فتح الاندلس الاسلامية بعد سقوط غرناطة سنة ١٤٩٢ في الخيال الشعبي وخاصة أن البطل الملحمي عنقرة يحاول استرداد مدن الاندلس الواحدة تلو الاخرى كما سقطت تلك المدن واحدة تلو الاخرى في حروب الاسترداد وقد كانت هذه السيرة الشعبية سيرة عنقرة وهي تنتشر روايتها بالاندلس في عصور سقوط المدن الاندلسية ردا على هذا السقوط المتوالي لتلك المدن والسيد القمبيطور واحد ممن ساهموا في سقوط هذه المدن .

اننى لا أستبعد أن يكون الشاعر المستعرب الجوال وهو يتناول قصة الفارس السيد القمبيطور وينميها ويتحول بها من واقع تاريخي الى صورة ملحمية

وينشدها فى المدن الاسلاميه التى سقطت فى ايدى الفرسان المسيحيين انما كان يرد على الشاعر المسلم الجوال الذى كان ينشد سيرة عنتره كى يبعث الهمم فى نفوس المقاتلين المسلمين الذين كانوا يدافعون عن مدنهم التى كانت تسقط الواحدة بعد الاخرى خلال أكثر من قرنين من الزمان . وأن هذا الاحتكاك بين المنشدين الجوالين المسيحيين والمسلم هو الذى طور فى الملحمتين ، وأدى الى أن تكون تعبيراً عن وجهة نظر كل طرف من الآخر ، مع تأثير ملحمة عنتره الاقدم فى ملحمة السيد القمبيطور .

ان مقابلة بعض نصوص الملحمتين بعضها ببعض يدل دلالة قاطعة على ما أقول . (انظر المجلد الثامن من سيرة عنتره) .

دكتور سيد حنفى حسنين

## مدخل الى المؤثرات العربية في اللهجة الصقلية

نود أن نعبر عن الشكر لاتساحة الفرصة لمشاركتنا العربية الصقلية في هذا اللقاء العربى الاندلسى بالاشارة الى توازى المسيرة التاريخية والتشابه والتقاطر فى كثير من المظاهر والظواهر التاريخية والسياسية والديموغرافية واللغوية فى الاندلس وصقلية الاسلاميتين . اذ نشعر بجلال معنى الدعوة لمساهمتنا الصقلية ذاكرنا بالمناسبة حديث المستشرق والمستعرب الكبير فرانسيسكو غابرييل منذ أربعين عاما هنا فى مدريد عن أندلسية الادب الصقل (١) ، وما قاله أيضا كل من بوش فيلا وانبيرتو ريتسيتانو عن أندلسية صقلية من خلال دراساتهم وأبحاثهم حول عرب صقلية وعرب الاندلس . وبربر صقلية وبربر الاندلس (٢) . وهنا نجد ملاحظات غابرييل حول وجود عناصر فى الاتجاه والاسلوب الادبى وبالتالي اللغوى تشير الى وجود صلة وثيقة بين التقاليد الشعرية العربية فى كل من الاندلس وصقلية . ويجدر بنا الاشارة الا أن صقلية كادت أن تكون بذلك ولاية أدبية أندلسية خلال القرنين العاشر والحادى عشر الميلادى . بل وتعدى ذلك التأثير الى الثقافة الادبية الشعبية الذى نتج عنه نوع من الشعر الشعبى ؛ الزجل وهو الأقرب الى اللهجات المحلية الذى كان يشتهر به ابن قزمان فى الأندلس . كان ينظم كذلك فى صقلية ولعل ذلك الزجل كان قريبا من روح السكان ولغتهم وبذلك كان مفتاحا لطبيعة اللغة العربية التى كان يتخاطب بها الصقليون فى تلك الفترة (٣) . ولعله كان قريب الشبه ببعض اللهجات العربية المعاصرة فى شمال افريقيا (٤) . وهذا يجعلنا نتطرق الى الحديث عن المجال اللغوى الشعبى «اللهجوى» فى صقلية المعاصرة . حيث نجد وجوب طرح اشكالية تاريخية فى محاولة لتفقيق جوانب البحث التى تتعلق بقضيتين :

الأولى - ما سجله كتاب ورحالة الفترة العربية الاسلامية فى صقلية عن الوضع اللغوى فى جزيرة صقلية . وهو فى أغلبه تقييما سلبيا (٥) .

الثانية - نجد على الجانب الآخر وجود مدارس هامة فى الفقه واللغة والنحو وعلم الكلام بالجزيرة كان يؤمها ويرحل عنها أكبر العلماء اللغويين فى المشرق والمغرب والاندلس .

من خلال هذين المنظورين وجب بحث مدى التواصل التاريخي والمتغيرات التي طرأت على اللغة العربية في صقلية اليوم .

ولمعالجة هذا الموضوع سأحاول القضاء بعض الضوء على بعض خصائص التميز اللغوي الصقلي دون أن تكون لدى استنتاجات أو استخلاصات حول المعنى الذى نسبه التاريخ الصقلي للعنصر العربى في الثقافة الشعبية الصقلية . يحتاج الى مراجعة شاملة ومنظمة حول كل ما كتب عن هذا الموضوع . بل واعادة دراسة التاريخ والانثروبولوجيا والفيلولوجيا والسيمايائية المتعلقة بهذه الثقافة .

وسأقتصر فقط بالاشارة الى بعض المواقف والحالات التى عبر عنها مؤرخون ولغويون ومستعربون حول الوجود العربى الاسلامى في صقلية . ومن أجل ذلك تناولت بعض الاعمال على أساس التقييم الشخصى التى أرى فيها بلورة للأفكار السائدة في التاريخ الصقلي بصورة عامة . محاولا مجال البحث الاشارى دون الدخول في تفاصيل الدراسات السيمنطيقية والفيلولوجية . وبالتالي أود أن أشير الى أهمية مفهوم الشخصية الصقلية وتأكيدا من خلال تميزها اللغوى ثم فرضيات التداخل والتزاوج اللغوى في الجزيرة (٦) . فقد انخرط المثقفون الصقليون منذ أمد بعيد في الحوار والنقاش الثقافى الأوربى اخذين في الاعتبار انتمائهم الى ثقافة صقلية محددة . هذا الانتماء قد ولد الشعور والوجدان الصقلي المرتبط بذاتية التاريخ حتى الوحدة الايطالية بغض النظر عن التشكيلات والتجمعات فالاتجاهات السياسية والثقافية التى ربما تكون قد أفقرت الانتاج التاريخى الاقليمى وبالرغم من ذلك فقد طرحت الثقافة الصقلية كثقافة رافضة للأفكار الدارجة (Anti conformismo) للاتجاهات الثقافية في أوروبا الرومانطيقية (٧) . فنجد مثلا أن المستشرق اللامع ميكيل أمارى لم يرفض الفكرة الصقلية باعتبار أنها ليست منسوبة الى أمة صقلية محددة ولكنها تمثل شكل الاتجاه الوجدانى لروح الجزيرة . اذا فصقلية لها شخصيتها وهويتها المحددة سواء في الحقبة اليونانية أو البيزنطية وبالتالي تأثيرها المحلى على الثقافة العربية الاسلامية فيها ابان ذلك العهد الذهبى . بل واستمر تأثير الصبغة المحلية الصقلية على أغلب الثقافات الواردة الى الجزيرة فيما بعد .

وهذا يقودنا الى نوعية فرضيات التزاوج والتداخل اللغوى في صقلية حيث أن اللغة العربية كشكل ومحتوى كانت وسيلة الاتصال والتعبير الشعبى في صقلية خلال العهد العربى والنورماندى وما بعده حيث تشير الدراسات الى أن عهده روجار الاول والثانى كانت تستعمل فيهما اللغة العربية الى جانب اليونانية واللاتينية على حد سواء . وبنسبة تصل في عهد غوليام الاول الى ١ من ٧ ثم تتداعى في عهد غوليام الثانى لتصل الى نسبة ١ من ١٠ لتقلشى في عهد منفريدى وتنقطع لتصير جميع الوثائق باللغة اللاتينية (٨) .

وبتداعى السلطة السياسية والاقتصادية العربية الإسلامية وبروز التعصب الدينى أدى إلى تلاشى العربية من السجلات الرسمية والتوثيق . ولكن هل انقطاع اللغة العربية الرسمية المرتبطة بالسلطة يؤدي حتما إلى ضرورة انقطاعها على المستويات الأخرى ؟ . ما يعاصرنا اليوم في الحديث الشفهي للصقليين وفي الأدب الشعبي المدون يتسیر إلى بقائها في أكثر من مظهر في اللهجة الصقلية وفي الحديث اليومي المعاصر وطبيعي ألا يكون حديثنا عن العربية النبيلة الفصحى التي هي أقرب إلى القرشية . في هذا المقام قام المستشرقون والمستعربون الصقليون بالبحث والتحقيق في ثنيات لغة التعبير ، لغة الحديث اليومي في صقلية فكان واضحا من ذلك أنه بدون المفتاح العربي لا يمكن العثور على كنوز اللغة أو اللهجة الصقلية وكان ميكيلي أماري فاتحا للدرب المؤدى إلى هوية صقلية العربية الإسلامية في أعماله العملاقة (٩) .

وهكذا فلا يقتصر الأمر على أسماء الأماكن والمواقع (التوبونوماسيكا) كالعين والغار والرحل والقلعة والبرج ذات الأصول اللغوية العربية حيث أن أكثر من ١٠٧ منها تبدأ بمفرد الرحل و ٢٠ بالقلعة وثمانية بمنزل .. الخ. ثم تسميات الأنهار والوديان والجبال والخنادق ومنها ما يتجاوز ٣٢٨ اسم منها في مزارا ديل فاللو (مازر) ٢٠٩ وفي منطقة نوتو (نوطس) ١٠٠ وهي مسقط رأس الشاعر الصقلي ابن حمديس الذي نذكر أندلسية حياته الأدبية . ومن المواقع كان الطريق إلى مؤشرات دلالية لغوية أخرى ، منها ما أحصاه بشكل شمولي Pellegrini (١٠) حيث توصل إلى نتائج تتعلق بالأصول اللغوية العربية وتأثيرها في التعبيرات الـ خاضعة للدلالة اللفظية بل بالتصرفات والتصرف الملفوظات التي قد تكون مبنية على الأسس والقواعد النحوية والصرفية العربية وأن كانت مكتوبة بمفردات وكلمات إيطالية . وقد تمكنا من حصر ما يزيد على ٥٥ لفظ عربي في لغة الحديث الصقلية أو الدارجة الصقلية فندرج تحت ١٩ مجالا سيمانطيقيا وفي الهوامش جدول يشير فيه إلى بعض من أمثلتها (١١) .

وقد قدم بيلليقريني من الأسماء والمسميات في القرون الوسطى عددا هائلا يقع فيما يزيد على مائة صفحة وأشار إلى أن «البعض منها لا يوجد في التشكيل اللغوي العربي الحديث» (١٢) . خطوة معاصرة هامة أقدم عليها الاستاذ كاركاوزي في عمله الالفاظ العربية في صقلية القرون الوسطى أو الفاظ القرون الوسطى العربية في صقلية - حيث ذكر في المقدمة «أن ملء الفراغ الناتج عن ضحالة المعلومات التي ما زالت حية بين لحظة التغيير المتباين والفترة المعاصرة وبين الشكل والسيমানطيقية وبين التبادل والتسليف اللغوي . لذا وجب البحث على كل هذا في مخطوطات القرون الوسطى الصقلية أو تلك ذات الارتباط بها» (١٣) وفي هذه العجالة نرجع إلى ما سجل عن الناحية اللغوية والنحوية في صقلية إبان

العهد الاسلامي فنرى أن اللحن قوام الكلام في الحياة اليومية كما يقول السلفي (١٤) فأصبح عمل المكاتب وحلقات الدروس ضبط الألسنة عن الخطأ في كتاب الله وحديث الرسول . وعند قراءة الكتب واللقاء الخطب وعجزت في هذا أيضا المتحدررون والمتدينون فقد تعففوا عن رواية الحديث لئلا يقعوا في الخطأ وأما من لم تقو في نفسه الدوافع لذلك أخذ يكتب ويخطب غير ملق بالا الى ما يقع في كلامه من أخطاء (١٥) .

وقد شهد ابن حوقل خطيب في بالميرمو في يوم الجمعة وسمعه يجزم الاسماء مع الصلة ويجر الأفعال من أول خطبته الى آخرها ولم يكن في الناس من يعترض عليه مع أنه خطبهم نحو حولين (١٦) .

ويحدثنا العلامة ابن مكي عن امتداد اللحن الى مجال الكتابة والتدوين بقوله: وأصبح التصحيف في المشهور من حديث النبي صلى الله عليه وسلم ، واللحن في الواضح المتداول منه ، وتعتمد الوقف في مواضع لا يجوز الوقف عليها من كتاب الله عز وجل وتغيير أشعار العرب وتصحيفها ، وفي تصنيف كتب الفقه وغيرها ، ملحونة تقرأ كذلك فلا يؤبه الى لحنها ، ولا يفتن الى غلطها (١٧) . وذكر لنا صاحب تثقيف اللسان أمثلة من أغلاط سمعها أو قرأها فأشار الى ابدال الجيم شينا في تجتهد فيقولون تشتهد وابدال السين صادوا فقالوا أصفارا في الأسفار وتحدث عن زيادة الياء في غير موقعها كقولهم ايتيان بدلا من اتيان ثم نطقهم الذال دالا ثم تخفيف الحروف في أغلب الاحيان . ونلاحظ مثل هذا الابدال في بعض اللهجات العربية اليوم في شمال افريقيا ومالطا (١٨) .

ويتضح من كتاب ابن مكي أن صقلية كانت الى عصره قد انفردت بلهجة ميزتها عن المشرق والاندلس وقد استمر هذا اللحن حتى العهد النورماندي فنراه واضحا في الشعر وربما كان الاخفاف مكاتب المعلمين أمام تيار الحياة فسارت بالندو الى مرحلة الألغاز كالذي نجده في شعر ابن الديباغ الصقلي (١٩) . هذا من جهة السلب ، ولكن نجد بالمقابل علماء وأعلاما في اللغة امتدت شهرتهم الى الكثير من الديار الاسلامية ، وأم صقلية أشهر اللغويين الذين درسوا فيها وأفادوا بعض الاندلسيين نذكر منهم موسى ابن اصبح المرادي القرطبي وفيها نظم «المبتدا» في ثمانية آلاف بيت ومحمد ابن قرطبي الزبيدي النحوي الاشبيلي وابن قررة الاندلسي (٢٠) . وفي المدرسة اللغوية الصقلية تخرج ابن القطاع وأبو العرب وابن مكي الصقلي . وقد ضم ابن رشيق جهوده الى جهود هذه المدرسة وقوى فيها الناحية الادبية النقدية . وهاجر من صقلية الكثير منهم فهذا الربيعي الصقلي في قرطبة ومحمد بن عبد الله الصقلي في غرناطة وعباس الوراق الصقلي وكتب عنه وعن غيره ابن الفرضي صاحب تاريخ علماء الاندلس . وكى لا نطيل فان كتاب تثقيف اللسان لابن مكي اصدق نتاج لصقلية بصورة عامة ولمدرستها

اللغوية بصورة خاصة كما يقول احسان عباس (٢١) . حيث يمكننا أن نستوعب منه جوانب الحياة اللغوية في الجزيرة فيقول مؤلفه انه كتبه استجابة لرغبة سائل سألته أن يجمع له مما يصفحه الناس في ألفاظهم وما يغلط فيه أهل الفقه . وقال أضفت الى ذلك الأغاليط التي سمعتها من الناس على اختلاف طبقاتهم .. الخ (٢٢) فليس لدينا أصدق من هذا الكتاب تعبيراً عن الشعور بالاستقلال وهوية صقلية في طابعها اللغوي (٢٣) في كل ما خلفه الصقليون . وهو رمز لوعي قومي في نفس المؤلف الذي قام بتقسيم كتابه الى خمسين باباً تحدث فيها عن التصحيف والابدال والزيادة في الأسماء والنقص فيها وتأنيث ما هو مذكر وتذكير ما هو مؤنث . مما جعلنا نستشف بعض معالم الحياة العقلية الثقيلة من خلال صفحات الخطأ اللغوي . فقد تقلبت اللغة بأقلام المؤثرين حتى كادت أن تكون عامية .

نرى أن وجود حركة ثقافية لغوية نشطة من جهة تقابله شهادات تقول بقصور في العربية لدى الصقليين على الجانب الآخر وهذا يوعز الينا محاولة تفهم هذه الحالة وأن نورد الفرضيات التالية :

١ - ان اختلاط المصادر الاثنية/القبلية من تميمية وقيسية وكلبية ، أو من مناطق سورية ومصرية ومغربية أو غير عربية بربرية وفارسية اضافة الى نتاج مختلط أندلسي آخر شكل وضعاً لم تكن فيه لهجة محددة بعينها سائدة (٢٤) .

٢ - أن هناك لهجة سائدة ذات طبيعة صقلية محلية هي أقرب اللهجة في الشمال الافريقي المغربي كما يرى ريتسيتانو .

٣ - اذا كانت اللهجة مغربية فان عناصر الامالة والاصالة هي مؤثرات مشرقية تميمية (٢٥) . كما أن الحلقيات والهمز نجده في اللهجة الصقلية اليوم بمفردات ايطالية وبتراكيب نحوي أقرب للغة العربية (٢٦) . وقد يكون جديراً بنا افتراض أن رسوخ الشخصية والهوية الصقلية تاريخياً أثر على المعطيات اللغوية العربية ، فاللهجة الصقلية تخضع لطاقة توليدية لغوية كبيرة في حلقة العلائق القائمة لايجاد دلالية للمعجم اللهجوي ونظرية العلائق بين الدلالة اللغوية اللفظية والدلالة غير اللغوية المتمثلة في التعبير عن معلومات ومعان مستقلة عن الألفاظ ، خاضعة للتطويع من خلال التأويلية النحوية والفونوتيكية الصوتية للدلالة على المعنى . فنجد الامالة في بعض الاحيان في اللهجة الصقلية سواء كان المفرد ذا أصل عربي أو لاتيني أو اغريقي/سيكاني وهذا ما نجد منه البعض موازياً في الاندلس ، فأهل غرناطة يقولون كتيب بدلاً من كتاب والبيب بدلاً من باب وكان المؤرخ الاسباني كوند تبدل هيشيم عوضاً عن هشام كما أشار الى ذلك ابن الخطيب (٢٧) .

فقد كانت غرناطة تشبه بدمشق وكانوا يسمونها دمشق الاندلس ، لا لشبهها الجغرافي الشديد بدمشق بل لأن عنصر الدمشقي كان فيها غالباً (٢٨) ، كما



نرى تشبيهه باليرمو بقرطبة (٢٩) . حيث سواد العنصر المغربي ، فاتحى صقلية من عرب وبربر . وهنا ينادى أحمد علم الدين الجندي برد اللغة العربية في الاقطار المختلفة الى اصول ساكنيها ما دامت طريقتهم واحدة في النطق ، فاللهجات الحديثة تحمل بذورا أصيلة اللهجات القبائل العربية (٣٠) ، التي ليست قرشية فحسب ، ويوافقه في هذا الرأي الاستاذ سيد حنفى (٣١) . في هذا المقام تجدر الإشارة الى اللهجة - اللغة المالطية التي تعطى دلائل عراقتها حيث التداخل اللغوى العربى - البربرية الأندلسية مع وضوح الطابع الشامى لا تخفى خضوعها الى العادات والتقاليد الصقلية التي تعكس تميزها العربى الصقلى المالطى . فالحديث عن اللهجة المالطية المعاصرة خير معبر عن الجذور العربية فيها الامر الذى لا نجده متمثلاً بوضوح فى الصقلية الحديثة . فدراسة اللهجة المالطية لا تنفصم عن فهم المتغيرات فى الصقلية فيكفى القاء نظرة على القاموس المالطى لنرى مدى عمق التزاوج اللغوى العربى الصقلى (٣٢) .

ونختتم القول بأنه من خلال هذه المؤشرات يمكن طرح اشكالية إعادة كتابة التاريخ الاسلامى الصقلى استنادا الى ما دونه ميكيلي أمارى كما فعل ليفى بروفنسال بالاضافة والتجديد فى العمل الجبار الذى أنجزه دوزى فى تاريخ اسبانيا الاسلامية وهى فكرة طرحها فرنشيسكو غابرييل منذ نصف قرن وما زال يكررها فى كل مناسبة تتناول التاريخ الاسلامى فى صقلية او العلاقات الصقلية -- الاندلسية مشيرا الى الاستناد الى المصادر التى لم تكن فى متناول يد ميكيلي أمارى هذا بالاضافة الى أعمال المستشرقين الايطاليين المحدثين ونظرائهم من المؤرخين العرب وتبادل المصادر والمعرفة والمنهجية بين الزملاء فى صقلية واسبانيا من أجل تقييم الثقافة المشتركة بين الاندلس وصقلية بشكل أعمق ، والسلام عليكم .

## الهوامش

- (١) فرانثيسكو غابرييل : في موضوع عرب صقلية وعرب اسبانيا ، مجلة الاندلس العدد ١٥ ، ١٩٥٠ ، وموضوع مرور قرن على الدراسات العربية الصقلية 1954-Studia Islamica II ، ص ١٠٢/٨٩ .
- (٢) بوش فيلا : البربر في صقلية والدرر في الاندلس ، مؤتمر الاسلام في الغرب صقلية والاندلس باليرمو ١٩٨٥ . مجلة ألف باء . العدد ٤ . ١٩٨٥ ص ٤٦/٣٥ . وأمبيرتو ريتسيتانو : في مصادر عربية جديدة لتاريخ مسلمي صقلية مجلة الدراسات الشرقية Rivista degli studi orientale العدد ٢٢ . ١٩٥٧ ، ص ٥٣١/٥٥٥ . وايضا . موسوعة تاريخ صقلية Storia della Sicilia في الجزء الخاص بصقلية الاسلامية (اللغة والثقافة) المجلد الرابع ، باليرمو ١٩٨٠ .
- (٣) فرانثيسكو غابرييل : عرب صقلية وعرب اسبانيا .
- (٤) أ. ريتسيتانو : في «تاريخ صقلية» يرى انه من خلال قراءة النصوص المدونة في العصر العربي في صقلية وأسلوب الكتابة والخط الكوفي المغربي يؤدي منا أن نرجح بأن اللهجة كانت مغربية في صقلية ! .
- (٥) انظر ابن حوقل في صورة الارض . وابن مكي في تثقيف اللسان .
- (٦) سقروى . تداخل الصوتيات والتركيب المصدري والنحوى واللفظي بين العربية والصقلية . باليرمو ، ١٩٨٦ . تأمل في الاشكالية اللغوية المترتبة عن النماذج المتنامية تاريخيا ونظريا . وعلاقات التمازح . التداخل اللغوى حيث سيادة الرأى المدولاتيني Meilattino القائل بأن الترتيب النحوى يبقى قائما في مواكبة تاريخية للتداخل اللفظي . ففي الحالة اللغوية الخاصة العربية - الصقلية نجد هذه الفرضية متجذرة رغم مقولة ميكيل أمارى بأن العربية في صقلية ليست سوى قشرات سطحية نادرة اذا ما استثنينا الدارسين والمستعربين حيث أن هذه القشرات السطحية الأمازية أكثر عمقا وتعديدا في صقلية اذا ما أخذنا في الاعتبار ما قاله في التداخل اللغوى «أوريل فينرخ Uriel Weinreich الذى يسمح بالتعاطى اللغوى دون تدخل انتقائى أو نقائى، وما شملت الدراسات السيمانطيقية الاشتقاقية والدراسات عن القولية (الكالك) والتسليف التبادل وكذلك ما نراه في دراسات غالمس دى فوينتيس ولومستوديت حيث الضغط الذى يعمل من لغة الى أخرى يظهر بوضوح في الحالة العربية الصقلية فبالإضافة الى تناقل وانتقال كلمات بذاتها فهناك المحتوى النحوى والصرفى إضافة الى اللفظى الفونماتيكي الذى يبرز بوضوح في المناطق الصقلية النائية أو المعزولة كجزيرة بنتليريا مثلا والتي كان يسميها العرب بنت الرياح . أو المناطق الجبلية في وسط الجزيرة الصقلية . فندفحص الشكل الفونيتيكي اللفظي نرى ظهوره اما في شكل اختلاف انخفاصى (po-differenziazione) أو حادة التغير (Iper-differenziazione)
- (٧) تجدر الإشارة الى أعمال بعض المستشرقين الصقليين في القرن الماضى حول هذا الموضوع : تشير الى مؤلف حوقانى ماتيسستا كاروزو «تاريخ الاسلامى الصقل، الآثار الكاملة» ١٧٢٤ . ومؤلف فرانثيسكو تارديا «وصف صقلية» ١٨٧٨ . وكتاب روزاريو غريغوريو «أشياء عربية» ١٨٠٩ . وسلفاتورى مورشو في «وصف باليرمو القديمة» ١٨٢٨ . ومن المحدثين تشير الى ليوناردو شاشا في «مجلس مصر» ١٩٢٣ . كذلك المقدود «الشخصية الصقلية» القاهرة ١٩٩٠ . ويغلب على هذه الأعمال التأكيد على الهوية الصقلية وشرقية هذه الشخصية .
- (٨) Roger of sicily and the normands in: E. Curtis the lower Italy 1015/1154 York-London; 1921
- أشار اليه عزيز احمد في : تاريخ صقلية الاسلامية .
- (٩) ميكيل أمارى في «La guerra del vespro Siciliano» أيضا في المكتبة وتاريخ المسلمين في صقلية .
- (١٠) Arabismo nelle lingue neo-latine: Pellicrini بريينا ١٩٧٢ .

(١١) دلالات اللفظ			
Catusu	قادوس	عدد المرات ١٠٣	المصطلحات الجغرافية
cartumu	قرطوم	عدد المرات ٦٩	علم النباتات
faragala	فرح الله	عدد المرات ٥٣	أسماء الأعلام
casisia	قصرية	عدد المرات ٣٥	المعدات المنزلية
butana	بطانة	عدد المرات ٣٤	مسميات اللبسة والزينة
cubha	قبة	عدد المرات ٢٨	البناء ووسائل النقل
taddarita	طير الليل	عدد المرات ٢٦	أسماء الحيوانات
hamila	خميلة	عدد المرات ٢٣	الزراعة والمياه
salamilichi	سلام عليك	عدد المرات ٢٣	صيغ التعجب والتعبير
assaccare	شقاء	عدد المرات ٢٣	الأفعال
giddemi	جذام	عدد المرات ٢٢	أسماء الادوية والأمراض
gaito	قائد	عدد المرات ٢٠	الألقاب والمهن
calia	قلية	عدد المرات ٢٠	المواد الغذائية والحلويات
calibbru	قالب	عدد المرات ١٦	النقود والقياس
fariaro	ثرثار	عدد المرات ١٤	الصفات والأفعال
caracca	حراقة	عدد المرات ١٤	المصطلحات البحرية والصيد
cabbellu	قبالة	عدد المرات ١٣	المصطلحات القانونية
ranciaru	خنجر	عدد المرات ٩	المصطلحات العسكرية
nayappi	لاعب	عدد المرات ٦	مصطلحات ألعاب الشطرنج

(١٢) بيلليقريني ، ألفاظ عربية في اللغات اللاتينية الجديدة . سبقت الإشارة .

(١٣) كاراكاووزي .. Arabismi المقدمة ص ٧ .

(١٤) أ. ريتسيتانو : أخبار عن بعض مسلمي صقلية الذين ترجم لهم أبو الطاهر السلفي في معجم السفر ، مجلة كلية الآداب ، جامعة عين شمس . مجلد ٣ يناير ١٩٥٥ ، ص ١١٢/٤٩ . وأشار إليه الدورى في «العلاقات الصقلية» .

(١٥) معجم السلفي . دار الكتب المصرية . مخطوط مصور في مجلدين رقم ٢٩٢٢

(١٦) ابن حوقل : صورة الأرض ...

(١٧) أ. ريتسيتانو عن ابن مكي في تثقيف اللسان وتلقيح الجنان وتعليقه في «دراسات ووثائق شرقية» مصر ، ١٩٥٦ ص ٢١٣/١٩٣ حيث يرى اتجاه ابن مكي الى الصفاء والنقاء اللغوي ونقده للبرطانية والتصفيح والتضليل وكثرة استعماله للفظ اللحن الذي أعطاه Fuci أكثر من مفهوم لغوي حيث قد يعنى عدم الدقة وكذلك التضليل في المعنى أو الإيهام وفي أقصى الحالات الخطأ الفادح. كذلك القونسي حسن حسنى عبد الوهاب أشار في تحقيقه لكتاب «الجمانة في إزالة البرطانية الى أن ابن مكي تحدث عن اللهجة الشعبية في صقلية الإسلامية .

(١٨) يوسف باربيريا : القاموس المالطى العربى الايطالى ، بيروت ١٩٢٩

(١٩) بغية الوعاة - أيضا أنباء الرواة ٣٦٠

(٢٠) ابن الفرضي : تاريخ علماء الاندلس . مدريد ١٨٩١

(٢١) احسان عباس : العرب في صقلية ، بيروت ١٩٧٥

(٢٢) ابن مكي : تثقيف اللسان ..

(٢٣) أ. ريتسيتانو . مؤتمر الغرب والاسلام في القرون الوسطى . سبوليتو ١٩٦٤

(٢٤) كما تدل أسماء الاعلام والاماكن الصقلية الواردة في تاريخ المسلمين في صقلية - م. أماري - فقد سكن الجزيرة جميع الشعوب التي تضمها الامبراطورية الاسلامية من عربية وبربرية وفارسية ومن العرب القيسيين والكلبيين وكتامة ولواتة من البربر ومن الخرسانيين أيضا . ويقول في هذا الراهب ثيودوسيوس : «حافلة بالناس من أهلها والغرباء حتى كأنه قد اجتمع فيها كل المسلمين من شرق الى غرب ومن شمال الى جنوب وبين أهلها من صقليين واغريق ولبارديين ويهود ترى العرب والبربر والتتار وازنوج .. » ومن الاصول العربية نشير الى العدنانيين

- والقحطانييين ومن القبائل كليب وقيس وتميم ومن البربر كتامة واندراني وقرقود وزواعة ولواتة ..  
 بوش فيلا : البربر في صقلية والبربر في الاندلس . الف بء العدد الرابع ، باليرمو ١٩٨٥ .  
 (٢٥) احمد علم الدين الجندى اللهجات العربية في التراث ، تونس ١٩٨٢  
 (٢٦) خليل سامي ، حروف الحلق ، القاهرة .  
 (٢٧) ابن الخطيب الاحاطة في أخبار غرناطة . القاهرة ١٩٥٥  
 (٢٨) شكيب ارسلان المقتطف ٤٣ . يناير ١٩٣٢  
 (٢٩) ابن الخطيب . أعمال الاعلام ..  
 (٣٠) ا. ع. الجندى . اللهجات العربية .  
 (٣١) سيد حنفي : محاضرة في مركز الدراسات الشرقية . القاهرة ١٩٩٢ . حول لغة الحديث  
 العربية في مصر وتحليل للقضية اليهودية في الاقطار العربية وارجاع اللهجة المصرية الى اصولها  
 العربية العير قرشية .  
 (٣٢) يوسف برييرا . مقدمة القاموس المالطي العربي الايطالي . بيروت ١٩٣٩

## المصادر والمراجع العربية

- ١ - ابن الأثير ، الكامل . القاهرة .
- ٢ - ابن بطوطة ، الرحلة .
- ٣ - ابن جبير ، الرحلة .
- ٤ - ابن خلدون ، المقدمة .
- ٥ - ابن خلدون ، تاريخ .
- ٦ - عماد حاتم ، في فقه اللغة وتاريخ الكتابة طرابلس / ليبيا ١٩٨٢
- ٧ - احسان عباس ، العرب في صقلية ، بيروت ١٩٧٥
- ٨ - تقى الدين عارف الدورى ، صقلية ، علاقتها بدول البحر المتوسط الاسلامية . بعداد ١٩٨٠
- ٩ - السيوطى ، جلال الدين ، معجم الهوامع ، الكويت ١٩٧٧
- ١٠ - ابن الخطيب ، أعمال الاعلام فيمن ببيع قبل الاحتلال . الجزء الخاص بالمغرب وصقلية . تحقيق : أ. العبادى والكثانى ، القسم الثالث ، الدار البيضاء ١٩٦٤
- ١١ - ابن الخطيب الاحاطة في أخبار غرناطة . تحقيق . أ. عنان . القاهرة ١٩٧٣
- ١٢ - ابن حوقل . صورة الارض . طبعة بيروت
- ١٣ - ابن قتيبة ، أدب الكتاب ، تحقيق : محيى الدين عبد الحميد . القاهرة
- ١٤ - المالكي . رياض النفوس ، القاهرة
- ١٥ - البلاذرى ، أبى الحسن ، فتوح البلدان ، ت. رضوان م رضوان . بيروت ١٩٩١
- ١٦ - الفهرى . عبد القادر الفاسى . اللسانيات واللغة العربية . الدار البيضاء ١٩٨٥
- ١٧ - ابن حزم . جمهرة أنساب العرب . ت. عبد السلام هارون . القاهرة ١٩٦٢
- ١٨ - عزيز أحمد . تاريخ صقلية الاسلامية . ت. الطيبي . تونس ١٩٨٠
- ١٩ - حسن سلامة ، تونس - صقلية ، ماليرمو ١٩٨٦
- ٢٠ - أحمد علم الدين الجندى . اللهجات العربية في التراث . تونس / ليبيا ١٩٨٣
- ٢١ - القلقشندى . أبى العباس أحمد بن على ، قلائد الجمان في تعريف بقبائل أهل الزمان . ت. ابراهيم الأنبارى . القاهرة / بيروت ١٩٨٢
- ٢٢ - خليل يحيى نامى حروف الحلق والاطباق . القاهرة
- ٢٣ - مصطفى أبو صيف أحمد . القبائل العربية في الاندلس . الدار البيضاء ١٩٨٢
- ٢٤ - شكيب أرسلان . الحلل السندسية في الأخبار والآثار الاندلسية . بيروت ١٩٦٥
- ٢٥ - حسين مؤنس . مقالة المسلمون في حوض البحر الابيض المتوسط مجلة الجمعية المصرية التاريخية ١٩٥١
- ٢٦ - الاصطخرى ، ابو اسحاق ابراهيم بن محمد ، المسالك والممالك . القاهرة ١٩٦١
- ٢٧ - ابن بسام ، أبو الحسن عل الشنترينى ، تذخيرة في محاسن أهل الحزيرة . القاهرة ١٩٤٥
- ٢٨ - ابن الأبار . ابو عبد الله محمد ابن عبد الله . التكملة لكتاب الصلة ، المكتبة الاندلسية ، مدريد ١٩٨٧
- ٢٩ - ياقوت الحموى . معجم البلدان . باب صقلية القاهرة ١٩٠٦
- ٣٠ - الكسائى . ما تلحن فيه العامة ، ضمن مجموعة ثلاث رسائل نسخ وتعليق عبد العزيز الرجكوتى الهندى ، عليكرة . ١٩٤٤
- ٣١ - ابن السكيت ، القلب والابدال ، بيروت ١٩٠٣
- ٣٢ - أومبيرتو ريتسيتانو . مساهمة بعض مسلمى صقلية في ثقافة مصر الفاطمية ، القاهرة ١٩٦٣
- ٣٣ - موزينو مارتينو مازينو . المسلمون في صقلية ، بيروت ١٩٥٧
- ٣٤ - ابن مكي ، عمر ابن خلف الصقلى . تثقيف اللسان وتلقيح الجنان . ت. عبد العزيز مطر ، القاهرة ١٩٦٧

## المراجع باللغات الأجنبية

## Scheda bibliográfica

- 1) Amari, M., *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 2<sup>a</sup> ed. a c. di G. A. Nallino, Catania, 1933-39.
- 2) Avolio, C., *Introduzione allo studio del dialetto siciliano* Noto; rist. con intr. di T. De Mauro, Palermo, 1975.
- 3) Avolio, C., *Di alcuni sostantivi locali del siciliano*, in ASS, X III, 1888, pp. 369-398.
- 4) Brincat, G., *Malta e Pantelleria: alla ricerca di un sostrato comune*, in JMS, n. 11, 1977, pp. 42-54.
- 5) Caracausi, G., *Stratificazione della toponomastica siciliana*, in AA. VV. *La toponomastica come fonte di conoscenza storica e linguistica*, Pisa, 1981, pp. 107-144.
- 6) Cremona, Antonino, *Fonetica del caltagirone con riguardi alle principali parlate del siciliano*, in RLS, III, 1895; anche come volume autonomo, Acreale.
- 7) De Felice, E., *Dizionario dei cognomi italiani*, Milano, 1978.
- 8) De Fiore, O., *Toponomastica di Pantelleria*, in ASSO, XXVII, 1930, pp. 242-262.
- 9) De Gregorio, G., *Saggio di fonetica siciliana*, Palermo; rist., Bologna, 1970.
- 10) De Gregorio, G. e Seybold, Chr. R., *Sugli elementi arabi nel dialetto e nella toponomastica dell'isola di Pantelleria*, in SGI II, 1901, pp. 225-238.
- 11) Gabrieli, F., *Gli Arabi in Italia*, Garzanti-Scheiwiller, Milano, 1985.
- 12) Grossman, M., *Observaciones sobre los arabismos con la aglutinación del artículo árabe al-*, in RRL, XIII, 1968; pp. 143-145.
- 13) La Rosa, R., *Saggi di morfologia siciliana*, Noto, 1901. Maneca, C., *In proposito dei prestiti lessicali arabi dello spagnolo*, in RRL, XII, pp. 369-374.
- 14) Micallef, J., *The Sicilian Element in Maltese*. Thesis submitted for the M. A. Degree in Comparative Philology, [Univ. d. Londra] december 1959, [ined.].
- 15) Micallef, J., *Il contributo del maltese allo studio del siciliano. Problemi di fonetica siciliana e maltese*, in BCSFLS, VII, pp. 274-287.
- 16) Moccia, G. A., *Passato prossimo e passato remoto in siciliano. I risultati di una inchiesta*, in RD, II, 1978, pp. 343-349.
- 17) Mortillaro, V., *Nuovo dizionario siciliano-italiano*, Palermo 1853, 1862, 1876; rist. anast., Palermo, 1975 e Bologna, 1980.
- 18) Nicotra, V., *Dizionario siciliano-italiano* Catania; rist. anast., Bologna, 1974.
- 19) Pellegrini, G. B., *Postille etimologiche arabo-sicule*, in BCSFLS, XII, 1973, pp. 55-71.
- 20) Pellegrini, G. B., *Voci marinaresche siciliane di origine araba*, in BALM, XVI-XVII, 1978, pp. 143-159.
- 21) Piccirilli, G., *Fonetica del dialetto di Ragusa. Parte prima: Vocalismo* in ID XVII, 1941, pp. 17-82.
- 22) Piccirilli, G., *L'articolo determinativo in siciliano*, in BCSFLS, II, pp. 308-347; anche come volumetto autonomo, Palermo, 1954.
- 23) Piccirilli, G., (a cura di) *Vocabolario siciliano*, vol. I - A-E, Catania-Palermo, 1977.
- 24) Pitre, G., *Saggio d'una grammatica del dialetto e delle parlate siciliane in Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, vol. I, Palermo, pp. 147-230; rist. anast., Palermo, 1978; rist. come volumetto autonomo col titolo *Grammatica siciliana*, intr. di A. Varvaro, Palermo, 1979 [trad. it. ampliata di Wentrup 1859].

- 25) Rizzitano, U., **A proposito di arabismi nel siciliano**, in «Boll.» XII, 1973, pp. 322-332.
- 26) Rocco, B., in Giuffrida, A.-Rocco, B., **Una bilingue arabo-sicula**, in AION-Orient., XXXIV, 1974, pp. 109-122.
- 27) Rocco, B., in Giuffrida, A.-Rocco, B., **Documento is giudeo-arabi nel sec. XV a Palermo**, in StMa, VIII, pp. 53-110.
- 28) Ruffino, G., **Avviamento allo studio del dialetto siciliano**, Palermo, 1978.
- 29) Schiaffini, A., **Linguistica neolatina. Arabismi e iberismi**, in NA, LXX, 1935, pp. 469-473.
- 30) Steiger, A., **Contribución a la fonética del hispano-árabe y de los arabismos en el ibero-romántico y el siciliano**, 1932, Madrid.
- 31) Steiger, A., **Arabismos**, in AA. VV., **Enciclopedia lingüística hispánica**, volumen II, Madrid, 1967, pp. 93-126.
- 32) Tagliavini, C., **Modificazioni del linguaggio nella parlata delle donne**, in AA. VV., **Scritti in onore di Alfredo Trombetti**, Milano, pp. 87-142; rist. in **Scritti minori**, a cura di M. Cortelazzo G. B. Pellegrini e E. Peruzzi, Bologna, 1982, páginas 277-334.
- 33) Tropea, G., **Fonetica del dialetto di Sant'Alfio (Catania)**, in BCSFLS, IV, 1956-57, pp. 357-383, V, pp. 301-325.
- 34) Tropea, G., **Di alcuni aspetti della situazione lessicale dell'isola di Pantelleria**, XVI-XVII, 1978, pp. 161-191.
- 35) Tropea, G., **Per una monografia sul dialetto dell'isola di Pantelleria**, in RD, I, pp. 235-277.
- 36) Vigo, L., **Canti popolari siciliani**, Catania, 1857.

ابراهيم المقدود

# ملابس الرجال في الأندلس في العصر الاسلامى

اهتم الباحثون في تاريخ الحضارة والمجتمعات الانسانية اهتماما كبيرا بدراسة الالبسة والازياء باعتبارها مقياسا للمستوى الذى بلغته الحضارة المادية من تقدم أو تأخر في حقب التاريخ المختلفة أو ما أصابته هذه المجتمعات الانسانية من ازدهار اقتصادى أو تدهور (١) .

وكان نصيب العصر الاسلامى من هذه الدراسات عظيما ، بفضل ما زودتنا به المصادر العربية الجغرافية وكتب التراجم والطبقات والمعاجم اللغوية من مادة علمية وفيرة فيما يتعلق باللبسة لا سيما الرجالية ، من ذلك على سبيل المثال ، كتاب الطبقات الكبرى لابن سعد الذى يتضمن أسماء كثير من الالبسة العربية التى كان يلبسها من ترجم لهم من الصحابة والتابعين دون الاهتمام بتوصيفها ، وكتاب الأغاني لأبى الفرج الاصفهاني . وابن منظور في لسان العرب الذى أورد بعض التفاصيل عن شتى أنواع الالبسة ما يقطع منها ويفصل ويحاك من اقمصه وجباب ودراريع وسراويل وحلل وازر ومطارف واقبية وقلانس وخمر (٢) .

وقبل أن نشرع في دراستنا للالبسة الأندلسية يجدر بنا الحديث عن صناعة النسيج في الأندلس وتطورها في العصر الاسلامى لارتباط الالبسة بصناعة النسيج ، فمما لا شك فيه أن الفضل الأعظم في الارتقاء بهذه الصناعة في الأندلس يرجع الى الأمير عبد الرحمن بن الحكم المعروف بالأوسط ، أول من فخم السلطنة من أمراء البيت الأموى . فهو الذى أحدث دار السكة بقرطبة ، وضرب العملات باسمه ، وهو الذى اتخذ الطراز (٣) بقرطبة ، وفي عهده أقبل أهل الأندلس على التأنيق في الزي

---

(١) صالح أحمد العر ، الالبسة العربية في القرن الاول الهجرى . دراسة أولية ، مستلة من مجلد الثالث عشر من مجلة المجمع العلمى العراقى . بغداد ١٩٦٦ ، ص ٣ .

(٢) صالح أحمد العر . المرجع السابق . ص ٧ وما يليها .

(٣) ابن عذرى . البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب . تحقيق كولان وليفى بروفسال طبعة بيروت ( دار الثقافة ) ج ٢ ، ص ٢١ . ابن الخطيب . كتاب أعمال الأعلام ( أو تاريخ اسبانية الاسلامية ) تحقيق ليفى ، روفنسال . بيروت . ١٩٥٦ ، ص ٢٠ .



والتماس مظاهر الأبهة والفخامة في ملابسهم وأزيائهم ، ومنذ ذلك الحين تعددت الطرز في الأندلس ، فلم تقتصر على حضرة قرطبة ، فقد أقيمت دور الطراز في كثير من المدن الأندلسية اختصت كل منها بنوع من المنسوجات ، من ذلك بسطة (٤) ، وتدمير (٥) ، وبجانة (٦) ، واشبيلية (٧) ، وفنيانة (٨) التي اشتهرت بصناعة المنسوجات الحريرية (٩) ، كذلك عرفت غرناطة بصناعة الحرير وما أطلق عليه اسم الملبد المختم ذي الألوان العجيبة (١٠) . ويفخم الزهرى في صناعة الحرير الطبيعي (١١) والديباج بالمرية فيقول : « وفيها كان يعمل الديباج المحكم الصنعة مثل المدبجات المعروفة بالبغداديات وثياب السندس الأبيض ، وهو ديباج أبيض كله لا يخفى على أحد من صناعته شيء . وفيها استنبطت ثياب المعمة المعروفة بالخلوى ، ليس في ثياب الحرير كلها أتم منها مجالا ولا جمالا . لذلك سميت بهذا الاسم وهو مشتق من الخلو .. وأهلها كلهم رجالا ونساء صناع بأيديهم ، وأكثر

(٤) ابن غالب . قطعة من كتاب فرحة الأنفس في تاريخ الأندلس . تحقيق د. أحمد لطفي عبد السميع . مطبعة معهد المخطوطات العربية . القاهرة ١٩٥٦ . ص ٢٨٤ . وعن بسطة يقول ابن غالب « وفيها الطرز الشريفة » .

(٥) ابن غالب . المصدر السابق . ص ٢٨٥ . وعن تدمير يقول : « وفيها الطرز العجيبة والصناعة الغريبة » .

(٦) الحميري . كتاب الروص المعطار في خبر الاقطار . نشر وتحقيق ليفي بروفنسال . القاهرة ١٩٣٧ . ص ٢٨ . وفي صناعة المنسوجات ، حريرية ، يقول الحميري . « وكان بمدينة بجانة إحدى عشر حماما وطرز حرير . ومتاجر رابحة » .

(٧) ذكر ابن عذاري أنه كانت لابراهيم بن حجاج النائر باسبيلية في اماره عبد الله بن محمد « طرز يطرز فيها على اسمه كفعل السلطان اذ ذات » ( البيان المغرب . ج ٢ . ص ١٣٧ ) .

(٨) الحميري . المصدر السابق . ص ١٤٤ . يقول الحميري : « وكان بها ( أى فنيانة ) طرز الديباج » .

(٩) من بين المراكز الصناعية لانتاج الحرير والديباج بخلاف فنيانة بجانة (الحميري . ص ٢٨) وبسطة (الحميري . ص ٤٥ حيث يقول : « وبها كانت طرز الوطاء ، بسطى من الديباج » . وجيان (الحميري . ص ٧٠ حيث يقول « ولها زائد على ثلاثة آلاف قرية كلها يربى فيها دود الحرير » . بن سعيد . المغرب في حل المعرب . تحقيق د. شوقي ضيف . ج ٢ . القاهرة ١٩٥٣ . ص ٥١ ) وحسن شيش ( ابن سعيد . المصدر السابق . ج ٢ . ص ٢٥٥ ) والمرية ( ابن سعيد . نفس المصدر . ج ٢ . ص ١٩٤ الحميري . المصدر السابق . ص ١٨٤ ) وقرى جبل الثلج ( الحميري . المصدر السابق . مادة شلير . ص ١١٢ ) .

(١٠) المقرئ . نفح الطيب من غصن أندلس الرطيب . نشر وتحقيق محيى الدين عبد الحميد . ج ١ . القاهرة ١٩٤٩ . ص ١٨٧ .

(١١) اشتهرت الأندلس بصناعة الخز أو الحرير الطبيعي . وكانت من الدول الرائدة في ذلك ونقا لما سجلته وثائق الجنيزة . وكانت تصدر الشرائق والحرير الخام بالإضافة الى الحرير المجهز الذي تمت صناعته

Vallvé (Joaquín): La industria en al-Andalus, Rev. **al-Qantara**; Vol. I, 1981; p. 230. Imamudin, Some aspects of the socio-economic and culture History of Muslim.

واطر كمال أبو مصطفى : الموارد الاقتصادية في الأندلس في عصر دولتي المرابطين والموحدين . رسالة دكتوراة . كلية الآداب . جامعة الاسكندرية . ١٩٨٥ . ص ٢٣٣

صناعة نسائهم الغزل الذي يقارب الحرير في سومه ، وأكثر صناعة رجالهم الحياكة» (١٢) . وبلغت صناعة المنسوجات بالمرية في عصر المرابطين درجة كبيرة من التقدم والفخامة والاتقان ، وتنوعت أصنافها ، ويذكر الشريف الإدريسي أنه كان بالمرية في أيام الملقمين (المرابطين) «من طرز الحرير ثمانى مائة طراز يعمل بها الحلل والديباج والسقلاطون ، والاصبهاني ، والجرجاني ، والستور المكلفة ، والثياب المعينة ، والخمر ، والعتابي ، والمعاجر وصنوف أنواع الحرير» (١٣) وقد ورد النص مشوها في نفح الطيب ، فالمقرئ يبالي في ذكر عدد الطرز والأنوال مبالغ شديدة ، فيذكر أنه كان بها ثمانمائة نول من طرزها في عصر المرابطين تنتج المنسوجات الحريرية . وألف نول للحلل الموشية النفيسة والديباج الفاخر . وألف نول للسقلاطون ، وألف للثياب الجرجانية ، وألف للأصفهانية ، ومثل ذلك للعتابي والمعاجر والستور المكلفة (١٤) . هذا وقد اختصت مالقة بنسج الحلل الموشية التي تتجاوز أثمانها الآلاف وتتميز بصورها العجيبة . والمخصصة برسم الخلفاء فمن دونهم (١٥) .

كذلك كانت تصنع في الأندلس المنسوجات القطنية والكتانية والصوفية لتوافر المواد الخام لهذه المنسوجات في نواحي متعددة من الأندلس : فالقطن كان يكثر في وادي آش (١٦) ، وأشبيلية (١٧) ، وجزيرة ميورقة (١٨) . والكتان كان يتوفر في قرى شليير بغرناطة وكان يفضل كتان الفيوم (١٩) ، وكان يكثر بلاردة Lérida ويتجهز منها إلى جميع نواحي الثغور (٢٠) ، وكذلك في جزيرة ميورقة (٢١) ،

(١٢) الزهرى ، كتاب جغرافية تحقيق محمد حجاج صادق . منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ، المجلد ٢١ ، ١٩٦٨ ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١٣) الإدريسي . زهرة المسند في احتراق الأفاق . نشر مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة . ج ٢ ، ص ٥٦٢ .

(١٤) المقرئ . نفح الطيب ، ج ١ ، ص ١٥٤ . ج ٤ ، ص ٢٠٧ . وانظر ابن غالب . المصدر السابق ، ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

(١٥) المقرئ . نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ٢٠٦ .

(١٦) الحميري . المصدر السابق ، ص ١٩٢ .

(١٧) ابن غالب . المصدر السابق ، ص ٢٩٢ ، ٢٩٣ . يقول ابن غالب : «ومن فضائلها التي انفردت بها ما تنبت أرضها من عشب قطنها الذي يحسن فيها . ويذكر بها ، ويعم أفاق الدنيا منها . ويجهز إلى القيروان وغيرها » . ويضيف الحميري أن التحار كانوا يجهزون قطنها إلى إفريقية وسجلماسة وما والاها ( ص ٢١ ) .

(١٨) الزهرى . المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

(١٩) الحميري . المصدر السابق ، ص ١١٢ .

( ٢٠ ) الحميري . نفس المصدر ، ص ١٦٨ .

(٢١) الزهرى . المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

وباجسة من اقليم بطليوس (٢٢) Badajoz . وانفردت سرقسطة بصناعة فراء السمور ، وهو نوع من الفلك برع أهل سرقسطة في طرزها (٢٣) ، وكان من جملة ما يهادى به خلفاء بنى أمية في الاندلس المقربين اليهم من أمراء البربر وملوك المسيحية . أما المنسوجات الصوفية فكانت تصنع في دار الطراز بقرطبة ، حيث تنتج شققا ، من الصوف الطرازية المصبوغة صبغ شقاق الكتان الخاصة الدقاق « (٢٤) .

واشتهرت بطليوس بصناعة نوع من الوبر يجمع بين لين الخز وبريق الذهب . يتساقط من حيوانات بحرية تعرف بأبى قلمون . يكثر وجودها على سواحل شنترين Santarem ، وفي ذلك يقول الاصطخرى : « وتقع بشنترين في وقت من السنة من البحر دابة تحتك بحجارة على شط البحر . فيقع منها وبر في لين الخز . لونه لون الذهب ، لا يغادر منه شيئا . وهو عزيز قليل ، فيجمع وينسج منه ثياب . فتتلون في اليوم ألوانا ، ويحجر عليها ملوك بنى أمية ، ولا ينتقل الا سرا . وتزيد قيمة الثوب عن ألف دينار لعزته وحسنه » (٢٥) . ويذكر ابن الأبار أن ابن عمار الوزير الشاعر أهدى المعتمد بن عباد صاحب اشبيلية من ملوك الطوائف ثوبا من صوف البحر يوم نيروز ، وكتب مع هذا الثوب بعض أبيات منها :

لما رأيت الناس يختلفون في اهداء يومك جئتته من بابيه  
فبعثت نحو الشمس شبه آياتها وكسوت متن البحر بعض ثيابه (٢٦)

وكان صوف البحر من بين هدايا الخليفة عبد الرحمن الناصر لموسى بن أبى العافية سنة ٣٢٢ هـ (٢٧) ، كما كان من جملة ما أكرسى به المنصور محمد بن أبى

(٢٢) ابن حيان . المقتبس من أنباء أهل الاندلس ، القسم الخاص بعهد لأميرين عبد الرحمن الأوسط وابنه محمد . تحقيق د. محمود على مكى مع دراسات وتعليقات . بيروت ١٩٧٣ ص ٤١٢  
(٢٣) ابن غالب ، المصدر السابق ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ . العذرى . ترصيع الأخبار وتنويع الآثار تحقيق د. عبد العزيز الأموانى . مدريد . ١٩٦٥ ، ص ٢٢ . ويذكر المقرئ نقلا عن الحجارى في المسهب أن السمور الذى يصنع من وبرة الفراء الرقيقة يجلب من شمال غرب الاندلس من جهة جزيرة برطانية الى سرقسطة حيث يصنع ( المقرئ ، ج ١ ، ص ١٨٤ ) .

(٢٤) ابن حيان . المقتبس ، القسم الخاص بعهد الرحمن بن محمد . تحقيق بدر شالميتا وآخرين ، مدريد . ١٩٧٩ ، ص ٣٨٩ .

(٢٥) الاصطخرى ، المسالك والممالك . تحقيق د. محمد جابر عبد العال الحينى . القاهرة . ١٩٦١ ص ٣٥ . المقدسى . احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم . ليدن . ١٩٠٦ ص ٤٠ . القزوينى . آثار اسلاف وأخبار العباد ، بيروت . ١٩٦٠ ، ص ٥٤٢

(٢٦) ابن خاقان . قلائد العقيان في محاسن الأعيان . القاهرة . ١٣٢٠ هـ . ص ٩٥ ابن الأبار . الحلة السيرة ، تحقيق د. حسين مؤنس . القاهرة . ١٩٦٣ ، ج ٢ ، ص ١٦٢

(٢٧) ابن حيان . المقتبس . تحقيق بدر شالميتا ، ص ٣٥١

عامر القوامس المعاهدين الذين صحبوه في غزوته لشنت يساقب Santiago de Compostela واحد وعشرون كساء من صوف البحر (٢٨) .  
ومن الجدير بالذكر أن أهل الأندلس برعوا في صباغة النسيج بالقرمز الذي يتساقط من شجر البلوط فيجمع ويصبغ به ، فيخرج لون الثوب أحمر ، ويعتبر القرمز الاشبيل ، أجل من اللك الهندي (٢٩) ويذكر الجغرافي مجهول الاسم أن أطيب القرمز ما يكون بنواحي اشبيلية ولبلة وشذونه وبلنسية (٣٠) .

### عرض لألبسة الرجال في الأندلس :

#### ١ - ألبسة الرأس :

##### أ - العمامات :

العمائم تيجان العرب (٣١) ، لبسها سادتهم ورؤسائهم في الجاهلية والإسلام ، وكانت تعرف أيضا بالتاج والعصابة (٣٢) فالعصابة والعمامة سواء (٣٣) . وكانت للعمائم فوائد جمّة ذكرها ابن قتيبة في قوله : « قيل لأعرابي أنك تكثر لبس العمامة ، فقال : ان شيئاً فيه السمع والبصر لجدير أن يسوقى من الحر والقر » (٣٤) ، وذكروا العمامة عند أبي الاسود الدؤلي فقال : «جنة في الحرب ، ومكنة من الحر ، ومدفأة من القر ، ووقار في الندى ، وواقية من الاحداث ، وزيادة في القامة ، وهى بعد عادة من عادات العرب » (٣٥) . والعمائم أنواع من حيث المكانة الاجتماعية لحاملها ، فهناك عمائم للخلفاء وعمائم للعلماء وأخرى للفقهاء ، وعمائم لأهل الذمة ، كما أنها كانت تختلف من حيث نوع النسيج ،

(٢٨) ابن عذري ، البيان المغرب ، ج ٢ ص ٢٩٧ . المقرئ ، فتح الطيب ، ج ١ ، ص ٢٩٣

(٢٩) المقرئ ، المصدر السابق ، ج ١ ص ١٨٧ - ١٩٣

(٣٠) مجهول ، ذكر بلاد الأندلس تحقيق لويس مولينا ، مدريد ، ١٩٨٣ ، ص ١٣ . البكري جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب « المسالك والممالك » ، تحقيق د. عبد الرحمن علي الحصى ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ١٢٧

(٣١) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تحقيق الأستاذ عبد السلام هارون ، القاهرة ، ١٩٦٨ ج ٢ ، ص ٩٧

(٣٢) بدرى محمد فهد ، العمامة ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ٥

(٣٣) الجاحظ ، المصدر السابق ، ص ٩٦ . وقد أطلق على العمامة أسماء كثيرة منها الخمار والسبب والمكور أو المكورة والمدماجة ، والمتنوز والتثيمة (بدرى محمد فهد ، المرجع السابق ، ص ٩ - ١٢) .

(٣٤) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ، مجموعة تراثنا ، ج ١ ، بدون تاريخ ، ص ٣٠٠ . الجاحظ ، المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٩٧

(٣٥) الجاحظ ، نفس المصدر ، ص ٩٧

فمنها عمامة الفوط الملونة (٣٦) ، وعمائم الوشي المطرزة (٣٧) ، والعمائم الخز أو الحرير ، وعمائم القز (٣٨) المطرزة بالذهب ، والعمائم الشرب وهي مارق من الكتان (٣٩) ، وعمائم القصب وهي من رقيق الكتان الناعم (٤٠) . وكانت العمامة تختلف في الألوان فمنها ما كان لونه أبيضاً ، ومنها ما اتخذ اللون الأصفر أو الأخضر أو الأسود .

ويذكر المقرئ نقلاً عن ابن سعيد المغربي أن الغسالبة على أهل الاندلس ترك اعمائم لا سيما في شرق الاندلس ، أما أهل الغرب الاندلسي فلا تكاد ترى فيهم قاضياً ولا فقيهاً مشاراً إليه الا وهو بعمامة ، وقد تسامحوا بشرقها في ذلك . ويضيف ابن سعيد قائلاً أنه رأى «عزيز بن خطاب أكبر عالم بمرسية (٤١) حضرة السلطان في ذلك الأوان ، واليه الإشارة ، وقد خطب له بالملك في تلك الجهة . وهو حاسر الرأس وشبيه قد غلب على سواد شعره» (٤٢) .

ويتابع المقرئ حديثه عن لباس الرأس عند أهل الاندلس فيقول : «وأما الأجناد وسائر الناس فقليل منهم من تراه بعمامة في شرق منها أو في غرب . وابن هود (٤٣)

- (٣٦) هي قطع نسيج غليظ الصنع يكون غالباً من الصوف .  
 (٣٧) كان يلبسها الخلفاء والأمراء والموسرون من الأعيان وكبار رجال الدولة  
 (٣٨) القز نسيج صوف خالطه حرير ( ابن سيده ، المخصص ، طبعة بولاق ، ١٣١٦ - ١٣٢١ د ج ٤ ، ص ٦٨ ) .  
 (٣٩) الشرب أو الشروب ، نسيج رقيق من الكتان اشتهرت به دبيق من قرى دمياط في مصر . المقرئ ، كتاب الخطط المقيزية المسماة بالمواظع والاعتبار ، ج ١ ، طبعة لبنان ، ص ٢٩٧  
 يذكر المقرئ أنه ينسب إلى دبيق «الثياب المثقلة والعمائم الشرب الملونة ودبيق المعلم المذهب وكانت العمامة الشرب المذهبة تعمل بها ويكون طول كل عمامة منها مائة ذراع . وفيها رقعات منسوجة بالذهب فتبلغ العمامة من الذهب خمسمائة دينار سوى الحرير والغزل . وحدثت هذه العمامة وغيرها في أيام العزيز بالله بن المعز سنة خمسة وستين وثلاثمائة » . ووضح أن هناك مبالغة في تقدير طول العمامة .  
 واشتهرت عدن في اليمن بصناعة الشروب التي تفضل على القصب ( السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ العرب قبل الإسلام ، الاسكندرية ١٩٧٣ ، ص ٢٢ ) .  
 (٤٠) بدرى فهد ، المرجع السابق ، ص ١٤  
 (٤١) لمزيد من التفاصيل عن أبي بكر عزيز بن خطاب رجع إلى د. سحر السيد عبد العزيز سالم ، بنو خطاب بن عبد الجبار التدميري ، أسرة من المولدين بمرسية في العصر الإسلامي ، الاسكندرية ، ١٩٨٩ ، ص ٦٨ - ٨١  
 (٤٢) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ١ ص ٢٠٧  
 (٤٣) هو أبو عبد الله محمد بن يوسف بن هود الجدامي ، الملقب بالموكل على الله ، حاول لم شعث الاندلس في أعقاب سقوط قرطبة في أيدي القشتاليين ، فاستول على مرسية وعلن نفسه أميراً لها ودانت له جيان ومالقة والمرية واشبيلية بالطاعة . فلما سقطت قرطبة وغيرها من مدن الاندلس العظام وأخذ خايمي ملك راعون يهدد بلمسية ، انتقل ابن هود إلى المرية ، فدبر واليها ابن الرميقي قتله غيلة . وتم له ذلك في سنة ٦٣٥ هـ . ( السيد عبد العزيز سالم ، في تاريخ وحضارة الاسلام في الاندلس ، الاسكندرية ١٩٨٥ ص ٧٦ ، ٧٧ ) .

الذي ملك الأندلس في عصرنا رأيته في جميع أحواله ببلاد الأندلس وهو دون عمامة ، وكذلك ابن الأحمر (٤٤) الذي معظم الأندلس الآن في يده» (٤٥) . ويبدو أن أهل الأندلس كانوا لا يستطرون لباس العمام ، ومن الأدلة المعبرة عن ذلك أن الفقيه يحيى بن يحيى الليثي كان لا يلبس العمامة ، فلما سئل عن ذلك قال : «هي لباس الناس في المشرق وعليه كان أمرهم في القديم . فقيل له : لم لبستها لاتبعك الناس في لباسها . فقال : قد لبس ابن بشير الخز (يقصد القاضي محمد ابن بشير المعافري ، قاضي قرطبة في عهد الأمير الحكم الربيضي) فلم يتبعه الناس ، وكان ابن بشير أهلاً أن يقتدى به ، فلعل لو لبست العمامة لتركني الناس ولم يتبعوني كما تركوا ابن بشير» (٤٦) ، ويختلف الأمر في الأندلس بالنسبة للبربر ، فكان رؤسائهم يؤثرون العمام (٤٧) ، ولهذا كانت العمام من بين التحف والهدايا التي يهادى بها خلفاء بني أمية رؤساء البربر ووجوهم المستأمنين ، من ذلك ما خلع به عبد الرحمن الناصر على حميد بن يصل والقريشي السليمانى من عمام الشرب المذهبة (٤٨) ، وصلة الحكم المستنصر بالله لأحمد ابن عيسى شيخ بنى محمد المعروف بجنون ، إذ هاداه بثلاثة عمام خز احداها سمائية والثانية حمراء والثالثة خضراء (٤٩) ، وصلته لأبراهيم بن عيسى أخى أحمد المذكور بثلاثة عمام خز تفاحية وخضراء وفيروزية ، ولحسن بن أحمد بن عيسى بعمامتي خز سمائية وحمراء ، ولكل من علي بن أحمد ، وخزر بن لقمان ، وايوب ابن أبي الحسين ، وحجاج بن خلوف بعمامتي خز (٥٠) .

وفي سنة ٣٦٢ هـ أرسل الحكم المستنصر الى قائده غالب الناصري في جملة ما أرسله اليه مائة عمامة ملونة ربما ليوزعها على رؤساء البربر لاستمالتهم (٥١) .

(٤٤) هو محمد بن يوسف بن نصر صاحب حصن أرجونة ، نجح بعد مصرع ابن هود في ضم بسطة ووادى آش وشريش ومالقة وجيان وغرناطة وأسس بذلك سلطنة غرناطة التي قدر لها أن تدوم نحو قرنين ونصف من الزمان رغم الصراع غير المتكافئ بين النصرانية والاسلام ( انظر المرجع السابق ص ٢٤ ) .

(٤٥) المقرئ . المصدر السابق ، ص ٢٠٧ .

(٤٦) الخشني ، تاريخ قضاة قرطبة ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٦ .

(٤٧) مما يدل على أن البربر كانوا يتعممون أن المعتصم بن صمادح لما التقى بابن تاشفين و حصن الليط Alido كان يلبس العمامة والبرنس تقرباً الى ابن تاشفين ، فشاهده المعتصم على الله بن عباد صاحب اشبيلية ، فنظر الى المعتصم نظرة ساخرة . وأدرك المعتصم أنه يهزأ به ( ابن الأبار . الحلة السيرة ، تحقيق د. حسين مؤنس ، ج ٢ ص ٨٦ ) .

(٤٨) ابن عذارى . البيان المغرب . ج ٢ ص ٣٢٩ .

(٤٩) ابن حيان . المقتبس ، القسم الخاص بعهد الحكم المستنصر بالله . تحقيق د. عبد الرحمن الحجى ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ١٣٢ .

(٥٠) ابن حيان . نفس المصدر ، ص ١٣٣ .

(٥١) نفس المصدر ، ص ١٠٨ .

ونستدل على أن أهل الاندلس كانوا لا يستطرفون التعمم ، الصور المنقوشة على العلب والصناديق العاجية انتاج دار صناعة قرطبة ومدينة الزهراء من عصر الخلافة وتمثل أشخاصا من الطبقة الخاصة في المجتمع القرطبي جالسين ينتشون بسماع لحن زامر أو عواد أو دقاف في مجالس أنس وطرب عقدوها في الجنات والبساتين ، وصور فرسان من البيازرة يركبون الخيول ويحملون على أكفهم صقورا وبزاة ، وأخرى لصائدي وحوش يطعنون بعضها برماحهم ، وجميع هذه الصور المنقوشة التي تزدان بها التحف العاجية من انتاج صناعة قرطبة أو الزهراء تمثل الرجال حسر الرؤوس وقد بدا الشعر في جميعها منسدلا على الجباه ويدور بحيث يغطي القفا حتى يصل الى نهاية العنق والكتفين وكأنه خوذة يضعها الرجل على رأسه ، ومصادقا لذلك تتفق هذه النقوش المصورة مع ما ذكره المقرئ في قوله : ان أهل الاندلس كانوا قبل وفود زرياب رجالا ونساء «يرسل الواحد منهم جمته مفروقا وسط الجبين عاما للصدغين ، والحاجبين ، فلما عاين التحصيل تحذيفه هو وولده ونساؤه لشعورهم ، وتقصيرها دون جباههم ، وتسويتها مع حواجبهم ، وتدويرها الى اذانهم ، واسدالها الى أصداعهم ، حسيما عليه اليوم الخدم الخصية والجوارى ، هوت اليه أفئدتهم ، واستحسنوه» (٥٢) ومع ذلك فإن العمائم كانت لباس الرأس المفضل للعلماء والفقهاء ، فقد ذكر الزهرى أن المستنصر بالله أمر بالمناداة في أزقة قرطبة (٥٣) بألا يتعمم رجل لا يحمل جامع المدونة حفظا وفقها ، فتعمم في قرطبة أنذاك ثلاثمائة رجل ونيف (٥٤) ونخرج من ذلك بأن لبس العمامة اقتصر في قرطبة على الفقهاء المالكية ، وعلى البربر ، ويذكر ابن عذارى أن الحاجب عبد الرحمن شنجول ابن المنصور بن أبى عامر أمر الرجال من أهل الخدمة - وكان أغلبهم يلبس القلانيس - بطرح القلانيس ووضع العمائم ، وهددهم بأشد العقوبات (٥٥) . وفي زمن الفتنة التي أطاحت بشنجول وأججت الحرب الاهلية في قرطبة ، ألبس المهدي محمد بن هشام ابن عبد الجبار ، محمد بن يعلى المغراوي ويصل بن حميد القلانسي ، وأمرهما بأن يتزيا بزى جبار ويخلعا العمامة ، ففعلا (٥٦) . ويتضح من هذا الخبر أن العمائم كانت اللباس الشائع للرأس لدى رؤساء البربر ، وعلى هذا النحو كان

(٥٢) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٢ وانظر : السيد عبد العزيز سالم ، صور من المجتمع الاندلسي في عصر الخلافة الاموية وعصر دويلات الطوائف من خلال النقوش المحفورة في علب العاج . مجلة المعهد المصري للدراسات الاسلامية ، مدريد ، المجلد ١٩ ، ١٩٧٨/٧٦ ، ص ٨٠ . ٨١

(٥٣) ابن حيان . والقسم الخاص بالحكم المستنصر ، تحقيق د. الحجى ، ص ١٠٨

(٥٤) الزهرى . كتاب الجغرافية ، ص ٨٨

(٥٥) ابن عذارى . البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٤٨

(٥٦) ابن عذارى . نفس المصدر . ج ٣ ، ص ٨٢

أهل الاندلس لا يميلون عادة الى تغطية الرأس بالعمائم ، وباستثناء أهل العلم من الفقهاء وكذلك رؤساء البربر ، فما وجد في الاندلس من يتعمم ، ويعلق ابن سعيد على ذلك بقوله : «والذّوابة لا يرخيها الا العالم ، ولا يصرفونها بين الأكتاف ، وانما يسدلونها من تحت الأذن اليسرى ، وهذه الأوضاع التي بالشرق في العمائم لا يعرّفها أهل الاندلس ، وإن رأوا في رأس مشرقى داخل بلادهم شكلا منها أظهروا التعجب والاستطراف ولا يأخذون أنفسهم بتعليمها ، لأنهم لم يعتادوا ولم يستحسنوا غير أوضاعهم» (٥٧) . ومصادقا لذلك ما رواه المقرئ ، ان ذكر ان أبا الحسن الفكيك البغدادي ، كان يمثل بين يدي المعتمد بن عباد بقصر اشبيلية وعلى رأسه عمة لا زوردية فوق طرطور أخضر (٥٨) . وواضح أن العمامة بهذه الصورة كانت تدور حول أقروف أو طرطور مدبب الرأس وهو تقليد عراقي بغدادي في لبس العمامة .

## ب - القلائس والأقاريص والغفائر :

القلنسوة ما يغطي الرأس من الوشي أو الخز أو الصوف أو الفراء ، وكانت من ألبسة الرأس المحببة عند المسلمين ، قال علي بن أبي طالب : «تمام جمال المرأة في خفها ، وتمام جمال الرجل في كتمته (أي قلنسوته)» (٥٩) . وقد شاع استخدام القلائس في الاندلس على الأخص في عصر الدولة الأموية (٦٠) ، ولكن استخدامها لم يكن مألوفاً لدى القضاة الذين كانوا يؤثرون العمام (٦١) . وإن كان قد لبسها بعض القضاة المفتين (٦٢) ، ومنهم أبو خالد سعيد بن سليمان بن حبيب الغافقي الذي جلس للحكم في المسجد (في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط) وفوق رأسه قلنسوة صوف بيضاء من فضل جبته ، فازدراء الوكلاء (٦٣) ، وكان

(٥٧) المقرئ ، فتح الطيب ج ٤ ، ص ٢٠٨

(٥٨) المقرئ ، نفس المصدر ، ج ٤ ، ص ١١٤

(٥٩) الحافظ ، البيان والتبيين ، ج ٣ ، ص ٩٦

(٦٠) Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes, Amsterdam, 1845, p. 371.

(٦١) نستدل على أن العمامة كانت لباس الرأس التقليدي لدى القضاة من وقوع القاضي أبي بكر يحيى بن عبد الرحمن بن وفد في أيدي برابرة سليمان المستعين في جمادى الآخرة سنة ٤٠٤ هـ . وكان معروفا عنه عداؤه الشديد للبربر فلما ظفروا به جرروه ، وتلوه على وجهه الى باب القصر راجلا حافيا مكشوف الرأس يادى الصلعة ما عليه الا قميصه وفي رقبته عمامته يقتادونه بها مخترقين به الشوارع الى باب القصر ( ابن سعيد ، المصدر السابق ، ج ١ ، ص ١٥٦ ) .

(٦٢) ابن بسام . النخيرة في محاسن أهل الجزيرة تحقيق د. احسان عباس ، القسم الاول ، المجلد الثاني ، بيروت ، ١٩٧٨ ، ص ٩١١

(٦٣) الخسني . تاريخ قضاة قرطبة . ص ٦٢ ابن حيان ، المقتبس ، القسم الخاص بعبد الرحمن الأوسط . تحقيق د. محمود علي مكي . ص ٥٢



القاضي محمد بن عبد السلام الخشني يضع قلنسوة على رأسه ، وعندما أسندت إليه خطة القضاء في عهد الأمير المنذر تمنع ثم اضطر الى خلع قلنسوته من رأسه (٦٤) . وذكر الخشني أن معاوية بن صالح القاضي وصاحب الصلاة بقرطبة انتزع قلنسوة من رأس قارئ القرآن في الجامع ورمى بها الى ناحية من نواحي المقصورة (٦٥) . وممن كان يتقلس من أهل الاندلس الأمير عبد الرحمن الأوسط وحاجبه عيسى بن شهيد (٦٦) ، وعبد الرحمن بن زرياب (٦٧) ، وهاشم ابن عبد العزيز (٦٨) ، وإبراهيم بن حجاج (٦٩) ، وغالب الناصري (٧٠) . وكان عبد الرحمن شنجول بن المنصور يلبس قلنسوة عندما وقع في يدى الحاجب ابن درى ، فأمر بانتزاعها عن رأسه ، فانتزعت (٧١) كما لبسها المعتمد بن عباد ووزيره الشاعر ابن عمار (٧٢) . وكان مبارك ومظفر العامريان يظاهرا كل منهما الوشى على الخز ، ويتقلس الموشى (٧٣) . وكان عبيد الدرق والرماة في عصر الخلافة الأموية يتقلسون (٧٤) المقارييف الوبر (٧٥) . وكان البوابين والغلمان والوكلاء بدار الخيل يتقلسون بالقلانس الموشية ، أما الرجال من الرماة فكانوا يلبسون المقارييف على رؤوسهم (٧٦) ، وكان غالب الناصري يوم قتل يلبس على رأسه طرطورا عالييا (٧٧) . وعندما تغلب المهدي محمد بن هشام على منافس

(٦٤) الخشني ، قضاة قرطبة ، ص ٧

(٦٥) نفس المصدر ، ص ١٨

(٦٦) ابن حيان ، القسم الخاص بالأمير عبد الرحمن الأوسط ، تحقيق د. مكى ، ص ٢١

(٦٧) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٦

(٦٨) ابن الأثير ، الحلة السيرة ، ص ١٢٨

(٦٩) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ١٣٥

(٧٠) ابن حيان ، المقتبس ، القسم الخاص بالحكم المستنصر ، تحقيق د. الحجى ، ص ٢٢٠

وكان الحكم قد قلنسه بقلانس وشى عالية السمك جزيلة القيمة ولقبه بذي السيفين يوم خروجه في سنة ٣٦٤ هـ لغزو حصن غرماج .

(٧١) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٧٢ - النويرى ، نهاية الأرب في فنون الأدب ،

نشر د. مصطفى أبو ضيف ، الدار البيضاء ، ١٩٨٤ ، ص ١٣٣

(٧٢) ابن الأثير ، الحلة السيرة ، ج ١ ، ص ١٤١

(٧٣) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ١٦٢ . وذكر ابن عذاري أن شبيه هشام المؤيد

عندما استقدمه القاضي ابن عباد وزعم أنه هشام نفسه ، تقلس على الفور (ابن عذاري ، ج ٣ ص ٢٠٠) .

(٧٤) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ٤٨

(٧٥) المقارييف أو الأقارييف ومفردها أقرووف من البسة الرأس في المغرب والاندلس يتخذ

شكل قلنسوة عالية مخروطية الشكل

وانظر أيضا لنفس المؤلف ، Dozy, Supplément aux dictionnaires arabes, Leide,

1881, I, p. 29. Dictionnaire détaillé des noms des vêtements, p. 371.

(٧٦) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ٥٠

(٧٧) ابن حزم ، نطق العروس ، نشره د. شوقي ضيف ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ،

ديسمبر ١٩٥١ ، ص ٨١

سليمان المستعين سمح للبربر بخلع العمامات ولبس القلانس (٧٨) ، ويذكر ابن الأبار أن سليمان المستعين كان يضع على رأسه أقروفاً وشى (٧٩) . أما الغفارة (جمعها غفائر) فكانت في الأصل خرقة تضعها المرأة على رأسها حماية للخمار من دهن الرأس ، ولكنها في الأندلس كانت طاقية تطوق الرأس وتشبه القلنسوة ، وقد تتخذ رداء خارجياً أشبه بالمعطف (٨٠) . ولكن الشائع أنها من البسة الرأس وتنسدل على الكتفين فقد استخدمت بهذا المعنى في نص أورده ابن بسام عن أبي عبد الرحمن بن طاهر من رؤساء مرسية جاء فيه : «أرسل إليه ابن عمار وقت القبض عليه (يقصد القبض على ابن طاهر) وهو معتقل بين يديه بعرض له خلعة يتسربلها ، ويشير إليه بكرامة هل يقبلها ؟ فقال لرسوله : لا أختار من خلعة - أعزه الله - إلا قروة وغفارة صقيلة . فعرفها ابن عمار ، واعترف بها على رؤوس أشهاده وبحضرته من وجوه قواده وأجناده ، وقال : نعم إنما يعرض بزى يوم قصده وهيتى حين أنشدته» (٨١) ، ويرد ابن الأبار في الحلة السيرة نفس المعنى فيذكر أن ابن عمار كان يلبس قروة طويلة وغفارة ضئيلة (٨٢) ، كما أوردها الخشني بمعنى القباء وذلك في سياق حديثه عن لباس القاضي سعيد بن سليمان الغافقي . فذكر أنه جلس للحكم وعلى رأسه أقروفاً أبيض وغفارة بيضاء من ذلك الجنس (٨٣) . وكان ابن غانية (٨٤) يتعمم بعمامة بيضاء ويلبس غفارة حمراء على جبة خضراء ، فأشده في ذلك أبو محمد ابن عبد البر بن فرسان بن إبراهيم الغساني الوادئ الشاعر :

فديتك بالنفس التي قد ملكتها	بما أنت موليتها من الكرم الغض
ترديت للحسن الحقيقي بهجة	فصار لها الكل في ذاك كالبعض
تلفعتها خضراء أحسن ناظر	نبت عنك أجلالاً وذاك من الغرض
وأسندلت حمراء الملابس فوقها	بمفرق تاج المجد والشرف المحض
فأصبحت بدراً طالعا في غمامة	على شفق دان إلى خضرة الأرض (٨٥)

(٧٨) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٣ ص ٨٢

(٧٩) ابن الأبار ، الحلة السيرة ، ج ٢ ص ١٠

(٨٠) Dozy, supplément aux dictionnaires arabes, t. II, p. 218.

وفي هذه الحالة تكون أقرب إلى الشاشية المعروفة في بلاد المغرب وكانت تلبس دون عمامة .

(٨١) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٣ مجلد ١ ، ص ٢٦

(٨٢) ابن الأبار ، الحلة السيرة ، ج ٢ ص ١٢٠

(٨٣) الخشني ، المصدر السابق ، ص ٦٢

(٨٤) هو أبو زكريا يحيى بن اسحاق بن محمد بن عيسى المسوقي الميورقي الشافعي المنصور

الموحدين .

(٨٥) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٣ ، ص ٣٦٧ ، ٣٦٨

ويذكر ابن حيان أن أهل طليطلة ركبوا بثياب زينتهم الى الطاغية (يقصد ملك قشتالة) كأنهم وفد سلم يشهدون توقيع معاهدة صلح ، فأوقع بهم ، وقتل منهم عددا كبيرا . وغنم النصاري ألف غفارة كان يلبسها القتلى (٨٦) . وعندما بويع هشام بن محمد المعتد بالله بالخلافة ، دخل قرطبة في موكب هزيل سادلا سمل غفارة الى ما تحتها من كسوة رثة (٨٧) . ويفهم من رواية أوردها صاحب الحلل الموشية جاء فيها أن يوسف بن تاشفين أهدى عمه أبا بكر عمر في جملة ما هاداه به مائة عمامة ومائة غفارة ، ان الغفارة كانت بمثابة منديل يطرح على الرأس تحت العمامة (٨٨) ، ويذكر ابن صاحب الصلاة أن يوسف بن عبد المؤمن أنعم في سنة ٥٦٠ هـ على الموحدين الذين وصلوا صحبة أخيه السيد أبي حفص الى مراكش وأجناد العرب والغازين بالكسوة التامة من العمامات والغفائر والبرانس والأكسية (٨٩) ، كما أنعم في سنة ٥٦٦ هـ على الغازين من أشياخ الموحدين من كل قبيل وكذلك من العرب ، في جملة ما أنعم به عليهم ، غفارة لكل واحد منهم (٩٠) . وأغلب الغفائر الاندلسية من الصوف ، وكثيرا ما كانت حمراء أو خضراء . أما الغفائر الصفراء فكانت مخصصة لليهود (٩١) .

## ٢ - ألبسة البدن :

### المغزى من اتخاذ البياض في الألبسة :

اعتاد أهل الاندلس لبس البياض في الحزن بخلاف أهل المشرق الذين يميلون الى ارتداء السواد ، وفي ذلك يقول أحد الشعراء :

- 
- (٨٦) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ٣ مجلد ٢ ، ص ٨٥٠ . المقرئ . نفح الطيب ح ٦ . ص ١٩١  
 (٨٧) ابن عذارى . البيان المغرب ، ح ٣ . ص ١٤٧  
 (٨٨) Dozy, Dictionnaire détaillé, p. 317  
 (٨٩) ابن صاحب الصلاة . تاريخ المن بالامامة على المستضعفين . تحقيق د. عبد الهادي التازي ، بيروت ، ١٩٦٤ ، ص ٢٩١  
 (٩٠) ابن صاحب الصلاة ، نفس المصدر ، ص ٤٥٠  
 (٩١) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٢٠٨ . ويذكر ابن سعيد أن أبا بكر بن فزيمان الزجال شاهده الشاعر نزمون بنت القلاعي العرناطية . وقد لبس غفارة صفراء . فتدنت « أصبحت كبقرة بنى اسرائيل ، ولكن لا تسمى الناطرين » .  
 (ابن سعيد . رايات المبرزين تحقيق د. النعمان عبد المتعال القاضي . القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٩١) .

لا يا أهل أندلس فطنتم      بلطفكم الى أمر عجيب  
لبستم في ماتمكم بياضا      فجئتم منه في زى غريب  
صدقتم بالبياض لباس حزن      ولا حزن أشد من المشيب (٩٢)

وفي نفس المعنى يقول الحلواني تلميذ أبي علي بن رشيق :

إذا كان البياض لباس حزن      بأندلس فذاك من الصواب  
ألم ترني لبست بياض شيبى      لأنى قد حزنت على الشباب  
ويقول أبو العباس أحمد بن قاسم :

قالت وقد نظرت فروعها      شيب على فودى منتشر  
ما شأن تلك البيض قلت لها      مات الشباب فبيض الشعر (٩٣)

والأدلة على ذلك كثيرة : فبعد أن توفي الخليفة عبد الرحمن الناصر ، خرج القتبان الصقالبة وعليهم الظهائر البيض شعار الحزن (٩٤) . وعندما قعد عبد الرحمن الناصر في المجلس الكامل بقصر قرطبة لأخذ البيعة من أعمامه ، «وصلوا اليه وعليهم الأردية والظهائر البيض بزى الحزن» (٩٥) .

وإذا كان البياض في الأندلس يرمز للحزن ، فقد كان أيضا من الألوان المحببة الى أهل الأندلس ، إذ يمثل الطهر والنقاء وهو ما كان يؤثره الجند في ملابسهم وبعض الأمراء من البيت الأموي . ويذكر ابن حيان أنه قدم الى الحكم المستنصر بالله ١٧٠٠ جندى من طليطلة ، وقد لبسوا الأقبية البيض ، فخلع عليهم الخليفة ثيابا من الديباج والجبب الطرازية (٩٦) . وكان الأمير عبد الرحمن الداخل يلبس البياض ويعتم به ويؤثره (٩٧) . وعندما خرج الداعي أحمد بن معاوية ابن محمد بن هشام المعروف بابن القط داعيا الى الجهاد سنة ٢٨٨ هـ . «لبس ثياب بياض واعتم بعمامة بيضاء وتقلد سيفا أبيض الخماثل» (٩٨) . وكان أهل

(٩٢) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٤٠٤

(٩٣) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ١ مجلد ٢ ، ص ٩١٤

(٩٤) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٣٦٤

(٩٥) Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir, ed. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez, Madrid, 1950, p. 29.

(٩٦) ابن حيان ، المقتبس ، تحقيق د. الحجى ، ص ١١٨

(٩٧) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٣٦ ، ٤٩

(٩٨) ابن حيان ، المقتبس ، القسم الخاص بالأمير عبد الله ، تحقيق الأب أنطوني ملبور ،

المرية يلبسون البياض في عهد المعتصم بن صمادح ، واتفق أن دخل النحلي الاديب  
المرية ، وعليه أسمال قاتمة بالية ، فكتب الى المعتصم يقول :

أيا من لا يضاف اليه ثاب ومن ورث العلى بابا فبابا  
أيجمل أن تكون سواد عيني وأبصر دون ما أبغى حجابا  
ويمشى الناس كلهم حماما وأمشى بينهم وحدى غرابا

فأدر له حباه ، ووصله وحباه ، وبعث اليه من البياض ما لبسه (٩٩) . ويبدو  
أن شيوخ استخدام الألبسة البيضاء كان تقليدا اتبعه أهل الاندلس منذ وفود  
زرياب الى قرطبة ، فانه رأى أن يكون ابتداء الناس للباس البياض من ٢٤  
يونيه وهو عيد العنصرة الى أول أكتوبر ، أما بقية العام فيلبسون الثياب الملونة .  
أما في الربيع فكانوا يلبسون من مصبغهم جباب الخبز والملحم والمحرر والدراربع  
التي لا بطائن لها لقربها من لطف ثياب البياض الظهائر التي ينتقلون اليها  
لخفتها وشبهها بالمحاشي ثياب العامة كما رأى أن يلبس الناس في آخر الصيف  
وبداية الخريف المحاشي المروية (نسبة الى مرو بخراسان) والثياب المصمتة  
الملونة ذوات الحشو والبطائن الكثيفة للتدفئة . فاذا ما اشتد البرد عمدوا الى  
ما هو أجدى للدفع كالأفريّة والثياب الصوفية (١٠٠) .

#### الطيالس :

الطيلسان ثوب معين يوضع على الرأس وينسدل على الكتفين (١٠١) ، فلما  
شاع ارتداؤه وزاد اهتمام الناس به تغيرت صورته وتنوعت الى طيلسان مربع  
الشكل يوضع على الرأس كالقلنسوة ويغطي به أكثر الوجه ، ثم يدار طرفان منه  
تحت الحنك الى أن يحيطا بالعنق ، ثم ينسدلان على الكتفين ، وسمى هذا النوع  
بالطيلسان المحنك ، وهو نوع شاع استخدامه في صلوات الجمعة ، والاحتفالات .  
والنوع الثانى هو الطيلسان المقور الذى اعتبر لبسه مكروها باعتباره من شعار  
اليهود ، وكان على أشكال منها المدور والمثلث والمربع المسدول . ويختلف هذا  
النوع من الطيالس عن المحنك في كونه يوضع على الرأس ويرسل طرفان منه على  
الصدر دون أن يدورا من تحت الحنك ، في حين يرسل طرفاه الآخران من وراء  
الظهر .

(٩٩) ابن سعيد ، المغرب في حل المغرب ج ٢ ، ص ١٩٧

(١٠٠) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤

(١٠١) Dozy, Dictionnaire détaillé des noms des Vêtements, chez les Arabes, (١٠١)  
p. 278.

وقد شاع ارتداء الطيلسان في الأندلس بين فئات مختلفة من الناس ، فاستخدمه عوام الناس وخواصهم (١٠٢) ، فلبسه الأدباء والكتّاب والمؤدبون والوعاظ والقضاة وطلاب العلم. وعرف بأنه لباس الأشراف وأهل المروءة (١٠٣) وكانوا يرتدونه مع الجبة . ويصنع الطيلسان عادة من الخز أو الديباج ، أما ألوانه فتختلف ، فمنه ما كان أخضر اللون ويعرف بالساج (١٠٤) ، ومنه ما كان أبيض اللون أو أزرق .

### المآزر والأقمصة والسراويل :

الآزار لباس يغطي القسم الأدنى من البدن من الوسط حتى منتصف الساقين (١٠٥) ، وقد يرخى أو يسبل . وقد يرتفع حتى نصف القميص (١٠٦) . وقد عرف أهل غرناطة في الأندلس بميلهم إلى ارتداء المآزر المشفوعة صيفا (١٠٧) والآزر والمآزر من الألبسة المشتركة بين الرجال والنساء . فقد قال أبو القاسم خلف بن فرج اللبيري المعروف بالسميسر يتغزل في امرأة :

بين الأزرة والمآزر حسن يحن له الأكابر (١٠٨)

وكانت النساء يلبسن الربط والحبرة فوق الآزار الذي يدور بأدنى البدن (١٠٩) . أما الأقمصة فمن المقطعات التي تحاك ، ويصل القميص إلى منتصف الساقين بينما يصل الكمان إلى أطراف أصابع اليدين إذا رُخى الذراعان ، وأغلب القمصان بيضاء اللون أو سوداء . ومن حيث مادة النسيج فغالبا ما تكون من

(١٠٢) Dozy, Dictionnaire détaillé, p. 280.

(١٠٣) يقول المقرئ في ذلك نقلا عن ابن سعيد ، « لا تجد في خواص الأندلس وأكثر عوامهم من يمشى دون طيلسان ، إلا أنه لا يضعه على رأسه منهم إلا الشيوخ المعظمون » ( المقرئ ، نفح الطيب ، ج ١ ، ص ٢٠٨ ) .

(١٠٤) يعرف ابن منظور أسيجان ( مفرد ساج ) بأنها الطيلسان السود أو ، الخضر ( ابن منظور ، لسان العرب ، ج ٣ ، ص ١٢٦ ) أما إذا كان الطيلسان من الخز فكان يعرف بالبث . والبث كساء غليظ مربع ( ابن منظور ، المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٣١٣ ) .

(١٠٥) Dozy, Supplément, t. I, p. 19

(١٠٦) Dozy, Dictionnaire détaillé, pp. 21-26

وعن الآزار انظر صالح أحمد العلي . الألبسة العربية في القرن الأول ، ص ١٠ وما يليها . (١٠٧) ابن الخطيب . الاحاطة في أخبار غرناطة . تحقيق محمد عبد الله عنان ، ج ١ ، القاهرة ١٩٧٣ ، ص ١٣٥

(١٠٨) ابن بسام ، الذخيرة ، قسم ١ ، مجلد ٢ ، ص ٨٩٧

(١٠٩) انفتح بن خاقان . قلائد العقيان ، تحقيق محمد العناني . تونس ١٩٦٦ ، ص ٢١٣ وانظر Dozy, Dictionnaire détaillé, p. 192.

الكتان الرقيق ، وأشهر القمصان الهروية والقوهية (١١٠) ، وكانت بعض النساء لا سيما الجوارى يؤثرن الأقمصة الرقيقة الملاصقة للبدن لإبراز مفاتن أجسامهن، ويذكر المقرئ أن جارية مشتهرة بين يدي المعتمد بن عباد وعليها قميص لا تكاد تفرق بينه وبين جسمها (١١١) . أما الرجال فكان الواحد منهم يلبس قميصا على بدنه تحت الأزار والجبة أو الدراعة . ويذكر ابن عذارى أن المستظهر بالله الأموي استخفى في أتون حمام القصر بعد أن تجرد من ثيابه حتى بقى في قميصه . ثم خرج وقد أسود لون قميصه (١١٢) . وكان المعتمد بن عباد عند اقتحام المرابطين لاشبيلية في قصره المعروف بالمبارك ، فبرز لمحاربتهم حاسرا ليس عليه سوى قميص (١١٣) .

وتعتبر السراويل أيضا من الألبسة المشتركة بين الرجال والنساء . وكلمة سراويل تحريف من كلمة شلوار الفارسية (١١٤) ، وتعنى ثوبا فضفاضا يغطي أسفل البدن حتى القدمين ، وشاع استخدام السراويل في المشرق في صدر الاسلام (١١٥) ، وكانت من الألبسة الشعبية المحببة عند أهل الاندلس . وما تزال اللغة الاسبانية تحتفظ بها حتى اليوم ويطلق عليها الاسبان اسم Zarazuelas (١١٦) . وقد أورد ابن عذارى اسم هذا الزي في سياق حديثه عن مصرع عبد الرحمن شنجول بن المنصور ، فذكر أنه لما قتل «ركب رأسه على جسده وكسى قميصا وسراويل وسمر على خشبة باب السدة» (١١٧) . وكانت السراويل من ألبسة البيازرة ، فقد كانوا يلبسون قمصانا تغطي الركبتين . ومن تحتها سراويل تصل حتى الاقدام وتكاد تلتصق بالساقين بحيث تبدو كما لو كانت جوارب وتشبه هذه السراويل ما يطلق عليه المقرئ الأشكر لاط من ألبسة النصارى (١١٨) .

(١١٠) صالح المولى . الألبسة العربية ، ص ١٣

(١١١) المقرئ . نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤

(١١٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ١٢٩

(١١٣) ابن خاقان ، قلائد العقيان ، ص ٢٤

(١١٦) Dozy, Dictionnaire, p. 204.

(١١٥) ابن سعد ، طبقات ابن سعد ، ج ٥ ، ص ١٠٣

(١١٤) Dozy, Dictionnaire, p. 201.

(١١٧) ابن عذارى . البيان المغرب ، ج ٣ ، ص ٧٣

(١١٨) السيد عبد العزيز سالم ، صور المجتمع الاندلسي ، ص ٧٩

## الملابس الخارجية

### الملحفة والملحمة والمطرف :

الملحفة ملءة مبطنه يطلق عليها احيانا اسم المبطن ، وقد تكون معصفرة أو صفراء أو حمراء أو موردة ، وغالبا ما تلبس على القميص أو مع الازار ، والملاحف من ألبسة الرجال في الحجاز والكوفة والشام (١١٩) . والملحفة رداء يختلف عن الملحمة أو الملحم ، وهي أردية لا بطائن لها (١٢٠) . ويذكر ابن عذاري أن الرماحس بن عبد العزيز الكنانى التائر على عبد الرحمن الداخل في الجزيرة الخضراء عندما فاجأته قوات الحاضرة وهو بالحمام لبس ثيابه على عجل وخرج في ملحمة مصبغة ، فدخل في قارب ، ونجا الى العدو (١٢١) . وكان الوزير هاشم بن عبد العزيز وهو فتى يلبس ثوبا أصفر طرازي ، وملحفة مروي (١٢٢) . وكان من بين ما أهده ابن شهيد لعبد الرحمن الناصر من الثياب ثمان وأربعون ملحفة زهرية لكسوته ، ومائة ملحفة زهرية لرقاده (١٢٣) ويذكر ابن حيان أنه كان من بين هدايا الناصر لموسى بن أبى العافية سنة ٢٢٤ هـ أربعون ملحفة لكسوة رجاله (١٢٤) . أما المطرف فهو رداء من خز مربع الشكل أشبه بالجبة . وكان في المشرق لباس الأعيان . ويروى ابن قتيبة أن بعض أشرف البصرة كانوا اذا أتوا السلطان ركبوا ولبسوا المطرف (١٢٥) ، وكان المطرف يلبس مع الجبة أو القباء أو البرنس . واختلفت ألوانه فمنه ما كان أخضر اللون ومنه ما كان أحمر أو أصفر أو أدكنا (١٢٦) . وكانت من بين هدية ابن شهيد لعبد الرحمن الناصر ستة مطارف عراقية (١٢٧) ، وكذلك كان من بين الكسوات التى أرسلها الحكم المستنصر بالله الى غالب الناصرى بالمغرب في سنة ٢٦٢ هـ ليوزعها على رؤساء البربر مائة من المطارف المفضلة (١٢٨) وخلع الحكم

(١١٩) صالح أحمد العلى ، الألبسة العربية ، ص ١٤ . والملاء نوع من المعاطف يلبسه الرجال . وكانت تلبسه المغنية عزة الميلاء وتتشبه بالرجال Dozy, Dictionnaire, p 406.

(١٢٠) المقرئ ، نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤

(١٢١) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ٢ ، ص ٥٦

(١٢٢) ابن حيان ، القسم الخاص لعبد الرحمن الاوسط والامير محمد ، تحقيق د. محمود على مكى ، ص ١٥٩

(١٢٣) المقرئ ، المصدر السابق ج ١ ، ص ٢٢٤

(١٢٤) ابن حبان ، المقتبس تحقيق شالميتا ص ٢٨٩

(١٢٥) ابن قتيبة ، عيون الأخبار ج ١ ، ص ٢٩٧

(١٢٦) صالح أحمد العلى ، المرجع السابق ، ص ٢٤

(١٢٧) المقرئ ، المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٢٢٤

(١٢٨) ابن حيان ، المقتبس القسم الخاص بالحكم المستنصر ، تحقيق الحجى ، ص ١٠٨



المستنصر على غالب خلعا قيمة منها خمسة وثلاثون مطرفا من الديباج المضلعة الملونة (١٢٩) .

### الأقبيية والجباب والدراريح :

القباء لباس فارسي (١٣٠) شاع استخدامه في العراق والحجاز (١٣١) . وكان يصنع من الديباج والسندس والخز والكتان ، وكان يلبسه الجند في الأندلس في عصر الخلافة ، فقد ذكر ابن حيان أن فرقة من جند طليطلة قدموا الى قرطبة في عهد الحكم المستنصر وقد لبسوا الأقبيية البيض (١٣٢) . وكان البربر في المغرب والأندلس يقبلون على ارتداء الأقبيية التي تنتهي من أعلى بغطاء للرأس والعنق ، وهو ما يعرف بالبرنس (١٣٣) .

والنساء في الأندلس لا سيما الجوارى كن يؤثرن لباس البرنس . وكان الخليفة هشام أيام حجر عليه المنصور بن أبي عامر وولده المظفر عبد الملك وعبد الرحمن شنجول يخرج مع أهله للنزهة في قصر أرجاء ناصح بقرطبة ، على عادته يلبس برنسا كما يفعل الجوارى فلا يعرف منهن» (١٣٤) .

أما الجباب فكانت لباس الرجال المفضل يلبسها الخواص والعوام على السواء ، وقد عرفها العرب قبل الإسلام وفي عصر النبوة ، ومما حدث به أبو نعيم في صحيح البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم لبس جببة صوف في الغزو (١٣٥) . وكان أهل الأندلس يستطرفون الجباب فكان يلبسها الفقهاء والقضاة وكبار رجال الدولة من الوزراء وأصحاب الخطط وأرباب الخدمات . وقد نظم زرياب لأهل الأندلس أنواع الثياب التي تليق بكل فصل من فصول السنة ففي الربيع رأى أن يلبسوا جباب الخز والملحم والمحرر والدراريح التي لا بطائن لها (١٣٦) . وفي الشتاء كانوا يلبسون جباب الصوف وفراء الفلك وفي الصيف جيب الديباج (١٣٧) . ويذكر الخشنى أن سعيد بن سليمان الغسافقي

(١٢٩) نفس المصدر . ص ١٢٦

(١٣٠) Dozy, Supplément, t. II, p. 315.

(١٣١) صالح أحمد العلي ، المرجع السابق ، ص ١٩

(١٣٢) ابن حيان . المقتبس ، تحقيق د. الحجى . ص ١١٨

(١٣٣) ابن منظور ، لسان العرب . ج ٧ ، ص ٣٢٨

(١٣٤) ابن عذاري ، البيان المغرب . ج ٢ ، ص ٤٠ . ٤٢

(١٣٥) الإمام البخاري . صحيح البخاري ، نشر وتحقيق إدارة طباعة المنيرية بالقاهرة

ج ٧ ، ص ٢٦٣ . (باب لبس جببة الصوف في الغزو) .

(١٣٦) المقرئ . نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ١٢٤

(١٣٧) ابن حيان . المقتبس ، نشر وتحقيق د. الحجى . ص ١٢٦

كان يلبس عندما تولى القضاء في عهد الأمير عبد الرحمن الأوسط جبة صوف بيضاء (١٣٨) . وكان خالد بن هاشم عم الوزير هاشم بن عبد العزيز ، يلبس جبة ذهبية صحبته دهرًا لا يبدلها حتى عرف بها (١٣٩) ، وكانت الجباب مما يهادى به ، فقد ذكر ابن حيان أن الحكم المستنصر خلع على طائفة كبيرة العدد من الجند أعدادًا جمّة من الجبب العبيدية والطرازية (١٤٠) كما كافأ قائده غالب الناصري بأعداد كبيرة من الكسي الفاخرة أهمها عدة جبب من الديباج (١٤١) ، وأرسل إليه سنة ٣٦٢ عندما كان بالمغرب فآخر الكسوة الديباج والخز منها من الديباج المضلع الملون خمسون جبة والخز العبيدي الملون خمسون جبة والخز الطرازي الملون أيضًا خمسون جبة ومن المظارف المفضلة الملونة مائة جبة (١٤٢) .

أما الدراعة (جمعها دراريع) فقد شاع استخدامها في الأندلس ، وكان زرياب من حبيب أهل الأندلس في لبس الدرايع التي لا بطائن لها في فصل الربيع (١٤٣) . وذكر المقرئ أن من بين الخلع التي خلّعها الحاجب جعفر بن عثمان المصطفى بأمر من الخليفة علي الملك أردون دراعة منسوجة بالذهب وبرنس مثلها له لوزة مفرغة من خالص التبر مرصعة بالجواهر والياقوت (١٤٤) . وخلع عبد الرحمن الناصر على حميد بن يصل والقرشي السليماني من بين خلع الوداع دراريع الديباج والخز (١٤٥) .

ووجدت في مدينة الزهراء طبقة من الجند من الرماة الأحرار والممالك يلبسون المدارع الملونة ويصطفون إلى أول أبواب الأقباء وبأيديهم السلاح الشاك (١٤٦) .

لم تصل إلينا نماذج من ألبسة الرجال في الأندلس ، ولكن من الممكن تصور ما كانت عليه هذه الألبسة من خلال النقوش المحفورة في علب العاج الأندلسية من عصر الخلافة وقد وفق د. السيد عبد العزيز سالم في استنباط مادة طيبة

- (١٣٨) الخشنى . المصدر السابق . ص ٢٦ وانظر أيضًا ابن حيان . المقتبس . تحقيق د. محمود على مكى ، ص ٥٢  
 (١٣٩) ابن حيان . المقتبس . تحقيق د. مكى ، ص ١٦٥  
 (١٤٠) ابن حيان . المصدر السابق . ص ١١٨  
 (١٤١) نفس المصدر . ص ١٢٦  
 (١٤٢) نفس المصدر . ص ١٠٨  
 (١٤٣) المقرئ . نفح الطيب . ج ٤ ، ص ١٢٤  
 (١٤٤) المقرئ . نفس المصدر . ج ١ ، ص ٣٦٩  
 (١٤٥) ابن عذاري ، البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٣١٩  
 (١٤٦) ابن حيان . نشر الحجى . ص ١٩٧

لأزياء الرجال سواء ممن يشتغلون في الإدارة الحكومية أو البلاط أو من البزاة والصيادين المقاتلين أو من رماة السهام أو حتى من طبقة المغنين والمطربين . فوصف سراويل الصيادين وصور الثياب العادية المستخدمة في المجالس المختلفة وهى ثياب فضفاضة واسعة الأكمام أشبه ما تكون بجباب الخز والأقبية والدراريع المشقوقة من الأمام (١٤٧) . ٢

د. سحر السيد عبد العزيز سالم

# صورة مصر الجغرافية عند الفتح الاسلامى

## كما صورها ابن عبد الحكم

حظيت جغرافية مصر التاريخية بكثير من الاهتمام ، فالى جانب ما ذكره الجغرافيون والمؤرخون القدماء ، من يونان ورومان ، فان الجغرافيين والرحالة العرب والمسلمين قد أسهموا بدورهم في هذا الاهتمام ، وكذلك فعل المحدثون من الأوربيين ، وبخاصة من الفرنسيين والبريطانيين ، هذا بطبيعة الحال الى جانب ما أسهم به المصريون أنفسهم من كتابات عن مصر عبر العصور المختلفة .

ولعل «هيرودوت» كان من أوائل المؤرخين اليونان الذين كتبوا عن مصر في القرن الخامس قبل الميلاد ، وان كانت معرفة اليونان بمصر تسبق ذلك بقرنين على الأقل ، وكان اهتمام اليونان بمصر منصبا على نهر النيل الذى جذب انتباههم لضخامته ووفرة مياهه بالمقارنة مع أنهار بلاد اليونان ، وامتد هذا الاهتمام الى الدلتا واستواء سطحها ، كما أن سر منابع النيل وقيضانه السنوى المنتظم شكلا اهتماما كبيرا لدى أولئك الجغرافيين (١) .

وفي العصر الحديث أسفرت الحملة الفرنسية على مصر في جذب كثير من الاهتمام الى حضارة مصر وتاريخها ، وكذلك الى جغرافيتها ، واذا كان كتاب الحملة «وصف مصر» يشكل أكبر مصدر للمعلومات عن مصر ابان الحملة ، فان ذلك لم يكن سوى بداية استمرت تشكل اهتماما بمصر لدى الفرنسيين ، ولعل من أهم كتاباتهم عن جغرافية مصر التاريخية ما كتبه «أميلينو» عن جغرافية مصر في العصر القبطى وكان ذلك في عام ١٨٩٣ أى بعد قرابة قرن من رحيل الحملة الفرنسية (٢) .

---

(١) Ball, John, Egypt in the Classical Geographers, Cairo, Government Press, 1942, p. 8.

(٢) Amelineau, E., La Geographie de l'Egypte a L'Epoque Copte, Imprimerie Nationale, Paris, 1893.

واهتم من الجغرافيين المحدثين «وهيبة» بدراسة بعض جوانب جغرافية مصر التاريخية ، في عمل متميز برغم صغر حجمه (٣) .  
أما العمل الموسوعي الكبير الذي قدمه «جمال حمدان» ، عن «شخصية مصر» فقد رسم بعض أبعاد صورة جغرافية مصر التاريخية عبر العصور ، واعتمد على جهود واسهامات المؤرخين والجغرافيين والرحالة ، غير أن اهتمامه الأكبر كان بجغرافية مصر المعاصرة ، ومع ذلك فقد اعتمد على كتابات المقرئى وعمر طوسون وابن عبد الحكم وغيرهم في رسم جزء من صورة مصر الاسلامية ، فهو مثلاً يذكر ذلك عند الحديث عن فروع الدلتا القديمة عند كل من هيرودوت واسترابون وبطليموس ، ثم ينقل عن ابن عبد الحكم حديثه عن بعض فروع الدلتا ، مشيراً الى أن الصورة في العصر العربى لم تزل غامضة برغم كثرة الروايات وأن السبب في ذلك هو شدة تضارب هذه الروايات مع عدم وضوحها غالباً ، ثم يحيل الى دراسة «عمر طوسون» الذى جمع مختلف الروايات وحققها بالنسبة لفروع الدلتا (٣) .

كما يشير «حمدان» الى ابن عبد الحكم في فقرات أخرى يتناول فيها بعض جوانب الجغرافيا البشرية لمصر عند فتح العرب لها ، وخاصة فيما يتعلق بالسكان وأثر الهجرات العربية الوافدة الى مصر في عملية التعريب (٤) .

ولما كان «ابن عبد الحكم» يمثل واحداً من أقدم المصادر العربية عن فتح مصر ، ان لم يكن أقدمها جميعها ، فان رسم صورة مصر الجغرافية من خلال كتابه يتطلب قدراً من الاهتمام ، نظراً لأن معظم الذين أتوا بعده نقلوا عنه ، وكان النقل حرفياً في بعض الأحيان . وكما جاء في مادة «ابن عبد الحكم» في دائرة المعارف الاسلامية ، فان ممن نقلوا عنه من الجغرافيين العرب والمسلمين كل من الكندى (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) وابن زولاق (المتوفى ٣٥٧ هـ) والقضاعى (المتوفى ٤٥٤ هـ) وابن دقماق (المتوفى عام ٨٠٩ هـ) والمقرئى (المتوفى عام ٨٤٥ هـ) وأبو المحاسن (المتوفى ٨٧٤ هـ) والسيوطى (المتوفى عام ٩١٠ هـ) ثم ابن اياس (المتوفى عام ٩٣٠ هـ) وكان بعضهم «عالة عليه ، يأخذون عنه من غير نقد أو تعليق» (٥) .  
ولعله مما يثير الاهتمام ، ويعطى لابن عبد الحكم أهمية كبيرة في دراسة مصر من خلال كتابه أن نقارن بين ما كتبه عن فتح مصر ، وما كتبه معاصروه ، فقد كان

(٣) عبد الفتاح محمد وهبة ، دراسات في جغرافية مصر التاريخية ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٦٢ .

(٤) جمال حمدان ، شخصية مصر ، دراسة في عبقرية المكان ، الجزء الاول ، ص ٢٠١ .

(٥) جمال حمدان ، شخصية مصر ، دراسة في عبقرية المكان ، الجزء الثانى ، ص ٢٩٩ و صص ٩١٥ - ٩١٦ .

معاصرا البلاذري والطبري ، أما البلاذري فقد ولد ونشأ في بغداد ، ولم يتعد ما كتبه عن مصر وفتحها عشرة صفحات من كتابه عن «فتوح البلدان» (٦) وأما الطبري فقد ولد في آمل بطبرستان ، ولم يشغل فتح مصر سوى ما يقرب من أربع صفحات من كتابه «تاريخ الأمم والملوك» (٧) .

### ابن عبد الحكم وكتابه

هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أعين ، ويكنى بأبي القاسم كما يضيف الى اسمه أيضا القرشي المصري . وقد ولد بالفسطاط في عام ١٨٧ هـ وتوفي بها في عام ٢٥٧ هـ (٨٧١ م) . وهو ينحدر من أسرة مصرية ذات أصول عربية ، ولهذا فان حديثه عن فتح مصر يكتسب قيمة كبيرة لأنه أول مصري كتب عن الفتح ، كما أن الفاصل الزمني بين تسجيله للفتح وحدث الفتح لم يكن طويلا ، هذا الى جانب أنه اعتمد على كثير من الروايات وقارن بينها ، ويرى محقق الكتاب الذي نشره كاملا لأول مرة ، وهو «تشارلس تورى» ، أن بعض مصادر كتابه كانت شفهية ، وأنه نقى كثيرا من تلك الروايات ، ولكنه اعتمد الى جانب ذلك على مصادر مكتوبة شكلت قدرا كبيرا من المادة التي جاءت في كتابه . ويرجح أنه أملى كتابه وراجع مراجعته دقيقة ، وكان يوثق مادته اما بالاسناد الى أشخاص الرواة الذين سمع عنهم ، أو بالاحالة الى بعض الكتابات التي قرأها وخاصة لكل من يحيى بن عبد الله بن بكير والواقدي (٨) .

وأما كتابه فهو يحمل في إصداره المنشور اسم «فتوح مصر وأخبارها» ، والكتاب يقع في سبعة أبواب يخصص أولها (صص ١ - ٤٤) في معظمه لأحوال مصر الجغرافية والتاريخية قبل الفتح الاسلامي ، والجزء الثاني عن الفتح الاسلامي (صص ٤٥ - ٩٠) والجزء الثالث عن الخطط أو جغرافية مصر في معظمه (ص ٩١ - ١٣٩) . والجزء الرابع عن العمران وهو يكمل جغرافية مصر

(٦) البلاذري . أبو الحسن أحمد بن يحيى فتوح البلدان . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣ صص ٢١٤ - ٢٢٥ .

(٧) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير ، تاريخ الطبري أو تاريخ الأمم والملوك . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٨ . الجزء الثاني ، صص ٥١٢ - ٥١٦ .

(٨) ابن عبد الحكم . أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله ، فتوح مصر وأخبارها ، نسخة مصورة عن طبعة جامعة ييل . شرتها مكتبة مديولي ، القاهرة ، ١٩٩١ ، وانسخة الاصلية بياناتها : Ibn 'Abd Al Hakam, The History of the Conquest of Egypt, North Africa and Spain, known as the Futuh Misr, eedited by Charles C. Torrey, Yale Oriental Series, Researches III,

وأرقام الصفحات الواردة في المقال عن نسخة المصورة .

(صص ١٣٩ - ١٩١) والقسم الخامس عن فتح شمال افريقيا والاندلس (صص ١٩٢ - ٢٢٥) والقسم السادس عن قضاة مصر (صص ٢٢٦ - ٢٤٧) أما القسم الأخير فهو عن الاحاديث التي رواها الصحابة الذين وفدوا الى مصر (صص ٢٤٨ - ٣١٩) .

أما جوانب صورة مصر الجغرافية كما رسمها ابن عبد الحكم ، فهي كما يلي :

### أولا : جيش الفتح وطريقه

يكتسب تحديد عدد أفراد جيش الفتح الاسلامي لمصر ، والطريقة التي سلكها هذا الجيش أهمية خاصة في جغرافية مصر البشرية ، فعدد أفراد هذا الجيش يلقي الضوء على العنصر البشري الذي دخل مصر فاتحا ، والذي كان في أساسه من الذكور البالغين ، والذين استقر بعضهم بمصر ، وفي فترة لاحقة أرسلوا في طلب عائلاتهم أو تزوجوا بمصريات وأدى ذلك على المدى البعيد الى تعريب مصر ثم عروبتها ، وأما الطريق الذي سلكه الجيش فتشكل أحد عناصر جغرافية النقل في اطار العصر الذي حدث فيه الفتح .

أما عدد أفراد جيش الفتح فيخبرنا ابن عبد الحكم ، أن القوة الاولى التي خرجت لفتح مصر كانت اما ٣٥٠٠ واما ٤٠٠٠ من المقاتلين الذكور ، وهو عدد صغير جدا لجيش يريد فتح مصر التي كان يسكنها عدة ملايين كما ستري ، والتي كانت قاعدة لامبراطورية واسعة تحت حكم البيزنطيين أو الرومان ، ولهذا لم يكن غريبا أن هذا الجيش استغرق شهرا بين العريش وبلييس ، وعندما وصل الجيش الى أم دنين (قرب محطة سكك حديد القاهرة الحالية (٩) ، قوبل بقتال شديد فطلب قائد الفتح عمرو بن العاص مددا من الخليفة عمر بن الخطاب الذي أمدّه بأربعة آلاف وبذلك وصل عدد جنود الفتح الى ثمانية آلاف ، غير أن حرص ابن عبد الحكم على الدقة جعله يروي أن عدة الجيش وصلت الى اثني عشر ألفا (صص ٥٦ - ٦١) . ويبدو أن رقم ١٢,٠٠٠ هو الأقرب الى الدقة للجيش بعد اكتمال عدده حيث يذكر ابن عبد الحكم أن «هرقل» ملك الروم أرسل الى «المقوقس» موبخا اياه لأن عدد جنوده أكثر من مائة ألف ولا يستطيعون هزيمة اثني عشر ألفا من العرب (ص ٧١) وكان الخليفة يعتبر أن بعض الجنود الذين أرسلهم يساوي الفرد منهم ألف محارب (الزبير بن العوام ، المقداد بن عمرو ، عبادة بن الصامت ومسلمة بن مخلد) . فلما استتبأ الخليفة اتمام الفتح لأن حصار

(٩) محمد رمزي ، القاموس الجغرافي للبلاد المصرية ، ٥ أجزاء ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة . والكتاب من قسمين الاول منهما عن البلاد المدرسة .

الاسكندرية استمر شهورا أرسل الى عمرو بن العاص متسائلا عن السبب في هذا التأخير في اتمام الفتح ، وكيف أن الفترة استطالت في رأيه لعامين ، ويفسر ذلك بأن رجاله قد طرأ عليهم تحول يقصد به أنهم شغلوا بما في مصر ومن فيها ، ويقول «وما ذلك الا لما أحدثتم وأحببتم من الدنيا ما أحب عدوكم ، وكنت قد وجهت اليك أربعة نفر وأعلمتك أن الرجل منهم مقام ألف رجل على ما كنت أعرف ، الا أن يكون غيرهم ما غير غيرهم » . (ص ٧٩) . هذا وقد فتحت الاسكندرية مرتين كان الاول منهما في عام ٢٢ للهجرة وكان الثانى في عام ٢٥ للهجرة (ص ١٧٨) وذلك لقيام ثورة بين سكانها وخاصة من الرومان ضد جيش الفتح الاسلامى ، ولأن حصونها كانت قوية ، حتى أصدر عمرو أمره بهدم أسوارها بعد أن حوصرت أربعة عشر شهرا مات في اثنائها هرقل (ص ٨٠) .

### ثانيا : الادارة والخراج

كانت ادارة مصر شيئا جديدا على العرب الفاتحين ، وكان تنظيم ادارة هذه الدولة الجديدة التى دخلت في اطار الخلافة الاسلامية أمرا ليس بالهين ، فمصر ذات كثافة سكانية مرتفعة ، والمسلمون في جيش الفتح اقلية ، وكان الروم لا يزالون يقاومون ولم يستسلموا بسهولة لضياح هذه الارض الخصبة من أيديهم ، وقد تطلب ذلك تنظيما دقيقا للغاية في معرفة الفاتحين بالارض المفتوحة وتقدير عدد سكانها وتنظيم جباية الخراج منهم .

ولعله مما يثير العجب والتساؤل اليوم أن ننظر في الارقام التى أوردها ابن عبد الحكم عن تقدير عدد سكان مصر من البالغين الذين فرضت عليهم الجزية ، فبعد اتمام الفتح حدث صلح تعاقدى بين عمرو بن العاص والمقوقس نظم هذا الأمر ، وحسب رواية ابن عبد الحكم : «فاجتمعوا على عهد بينهم واصطلحوا على أن يفرض على جميع من بمصر - أعلاها وأسفلها - من القبط ديناران ديناران عن كل نفس ، شريفهم ووضيعهم من بلغ الحلم منهم ، ليس على الشيخ الفانى ولا على الصغير الذى لم يبلغ الحلم ولا النساء شئ ، وأحصوا عدد القبط يومئذ خاصة من بلغ منهم الجزية وفرض عليه الديناران ، رفع ذلك عرفاؤهم بالأيمان المؤكدة ، فكان جميع من أحصى يومئذ بمصر ، أعلاها وأسفلها ، من جميع القبط ، فيما أحصوا وكتبوا ورفعوا أكثر من ستة آلاف ألف نفس ، فكانت فريضتهم يومئذ اثنتى عشر ألف ألف دينار في كل سنة» (ص ٧٠) .

غير أن ابن عبد الحكم ما يلبث أن يورد رواية أخرى تصل بالعدد الذى «راهق الحلم الى ما فوق ذلك ليس فيهم امرأة ولا شيخ ولا صبي» تصل بهذا العدد الى «ثمانية ألف ألف» . (ص ٧٠ و ص ٨٧) .



وتحليل الأرقام السابقة يثير عددا من الملاحظات ، فإذا كانت الجزية قد فرضت على الذكور البالغين دون الأطفال والمسنين من الذكور ودون النساء جميعا ، وأن عدد أولئك كان يصل إلى ما بين ستة إلى ثمانية ملايين نسمة ، فإن هذا يعنى أن هذا العدد يمثل - تقريبا - السكان في فئة العمر (١٥ - ٦٤ عاما) والذي يشكل بالنسبة لجملة السكان ما لا يتعدى ٢٦٪ ، وباتخاذ الرقم المتوسط للرقمين الواردين عند ابن الحكم وهو سبعة ملايين نسمة ، فإن معنى ذلك أن سكان مصر كانوا عند الفتح العربى في حدود ٢٦.٩ مليون نسمة وهو رقم بالغ الضخامة يتعدى جملة عدد سكان مصر في تعداد ١٩٦٠ والأمر بذلك في حاجة إلى دراسات عديدة ومتأنية .

ويستدعى الاهتمام أيضا فيما يتعلق بأحوال السكان في مصر إبان الفتح العربى ، أن العرب قاموا باستحداث نوع من التسجيل للواقعات الحيوية ، ويرجع ذلك إلى فترة حكم معاوية بن أبى سفيان . حيث يذكر ابن عبد الحكم في رواية يسندها إلى روايتها «كان معاوية بن أبى سفيان قد جعل على كل قبيلة من قبائل العرب رجلا ، فكان على المعافر رجل يقال له الحسن يصبح كل يوم فيدور على المجالس فيقول : هل ولد الليلة فيكم مولود ؟ وهو نزل بكم نازل ؟ . فيقال ولد لفلان غلام ولفلان جارية فيقول سموهم فيكتب ، ويقال نزل بها رجل من أهل اليمن بعياله فيسمونه وبياله فإذا فرغ من القبائل كلها أتى الديوان» (ص ١٠٢).

وهذا يعنى في لغة اليوم أن الديوان كان يسجل المواليد والوفيات والهجرة بالنسبة للعرب ، وإن كان النص لم يشر إلى المصريين ، غير أن ثمة إشارة وردت في الكتاب إلى ملاحظة لعمر بن العاص عن ارتفاع معدلات المواليد بين السكان ، حيث أنه ينهى عن كثرة العيال . فأنها إحدى الخصال التي تدعو إلى النصب بعد الراحة وإلى الضيق بعد السعة وإلى المذلة بعد العزة (ص ١٤٠) .

ولنا أن نتصور أن الخطاب هنا كان للمسلمين ، ولما كان المصريون الذين دخلوا في الإسلام في عهد عمرو لا يمثلون سوى قلة يصعب تصور أن يكون الحديث موجها إليهم ، فإن هذا يمكن أن يعنى أن الجنود قد بدأ بعضهم يستقر بمصر ويستقدم أهله أو يتزوج من إحدى المصريات ، ومرة أخرى ، فإن الأمر كله يحتاج إلى مزيد من الدراسة المتأنية .

أما عن تنظيم الخراج . فكان يتطلب حصرا بالمراكز العمرانية وسكانها ، ويحدثنا ابن عبد الحكم عن تعذر ذلك الأمر فيقول :

«لما ولي ابن رفاع مصر خرج ليحصى عدة أهلها وينظر في تعديل الخراج عليهم ، فأقام في ذلك ستة أشهر بالصعيد حتى بلغ أسوان ومعه جماعة من الأعوان والكتاب يكفونه ذلك بجد وتشمير ، وثلاثة أشهر بأسفل الأرض ، فأحصى من القرى أكثر من عشرة آلاف قرية ، فلم يحص فيها في أصغر قرية منها

أقل من خمسمائة جمجمة من الرجال الذين يفرض عليهم الجزية» (ص ١٥٦) .  
ومرة أخرى فإن الامر غريب حقاً ، فعندما أجرى «جومار» أحد علماء الحملة  
الفرنسية دراسته على سكان مصر ، ذكر أن عدد القرى المصرية يصل الى ٣٦٠٠  
قرية ، ووجد طبقاً لاتخاذها لاقليم المنيا كحالة وسط لمصر أن متوسط عدد سكان  
القرية الواحدة هو ٥٨٤ نسمة (١٠) مع ملاحظة أن الارقام التي أوردها  
«جومار» لعدد القرى تمثل حوالى ثلث العدد الذى ذكره «ابن عبد الحكم» قبل  
اثنى عشر قرناً من الحملة الفرنسية ، كما أن عدد سكان القرية عند «جومار»  
يشمل سكانها من فئات العمر المختلفة على حين لا يمثل الرقم الذى يذكره ابن عبد  
الحكم سوى البالغين من الرجال فقط .

ولتقدير أهمية خراج مصر ومدى غنى مواردها . يذكر ابن عبد الحكم عدداً  
من النصوص ، التى يمثل بعضها رسائل متبادلة بين الخليفة عمر بن الخطاب  
وعامله على مصر عمرو بن العاص ، ومن تلك الرسائل ما يتصل بمدى ثقة عمر  
فى عامله وذلك حين رأى أن الخراج الذى وصله من مصر أقل مما ينتظر فكتب الى  
عمرو قائلاً :

ان مصر «أرض واسعة عريضة رفيعة قد أعطى الله أهلها عدداً وجلداً وقوة  
فى برو فى بحر ، وانها قد عالجتها الفراعنة وعملوا فيها عملاً محكماً مع شدة  
عتوهم وكفرهم ، فعجبت من ذلك ، وأعجب مما عجبت أنها لا تؤدى نصف ما  
كانت تؤديه من الخراج قبل ذلك على غير قحوط ولا جدوب ، (١٥٨) ثم يستطرد  
متهماً عمرو بأنه اما يغتال الخراج لنفسه أو أن عماله يفعلون ذلك ، وأن أولئك  
العمال يديرون الاعمال بحيث لا يدرى بها عمرو ، أو أنه يعلم ذلك وهذا يستدعى  
النظر فى بقاءه ، غير أن عمرو يشرح له الامر ، ويرسل اليه رسالة يورد ابن عبد  
الحكم نصها وهو «بسم الله الرحمن الرحيم ، لعبد الله عمر أمير المؤمنين من  
عمرو بن العاص ، سلام عليك . فانى أحمد اليك الله الذى لا اله الا هو ، أما بعد ،  
فقد بلغنى كتاب أمير المؤمنين فى الذى أستبطنى فيه من الخراج والذى ذكر فيها  
عمل الفراعنة قبلى واعجابه من خراجها على أيديهم ونقص ذلك منها منذ كان  
الاسلام ، ولعمري للخراج يومئذ أوفر وأكثر والارض أعمر ، لأنهم كانوا على  
كفرهم وعتوهم أرغب فى عمارة أرضهم منا منذ كان الاسلام» (ص ١٥٩) .

وتبدو أهمية مصر فى استمرار المكاتبات ، ومحاولات عمرو فى التبرير وتفسير  
سبب انخفاض كمية الخراج التى ترسل ، لكن الخليفة يشدد على عامله فيكتب له

(١٠) Jomard, E., Memoire sur la Population Comparee de l'Egypt Ancienne et Moderne, dans, Descreption de l'Egypt, Paris, 1829. Tome IX, vol. II, pp. 96-100.

«أما بعد ، فقد عجبت من كثرة كتبى اليك في أبطائك بالخراج وكتابك الى ببنيات الطرق ، وقد علمت أنى لست أرضى منك الا بالحق البين ، ولم أقدمك الى مصر أجعلها لك طعمة ولا لقومك ، ولكنى وجهتك لما رجوت من توفيرك الخراج وحسن سياستك ، فاذا أتاك كتابى هذا ، فاحمل الخراج فانما هو فيء المسلمين ، وعندى من قد تعلم قوم محصورون ، والسلام» (ص ١٦٠) .

ولا يكتفى ابن عبد الحكم بأن يثبت المكاتبات ، ولكنه يستخدم لغة الأرقام ، فيذكر أن خراج مصر كان يصل الى ١٢ مليون دينار وهو الرقم الذى اشتكى الخليفة من ضآلته ، نظرا لان ذلك كان يصل في أيام المقوقس قبل الفتح الى ٢٦ مليون دينار ، وحين تولى عبد الله بن سعد بن عمرو ، في عهد خلافة عثمان كان مقدار جباية الخراج يصل الى ١٤ مليون دينار (ص ١٦٠ أيضا) .

وقد اقتضى تباين مقدار الخراج الذى يصل الى دار الخلافة في المدينة أن يسعى الخليفة لمعرفة أسباب التناقص الذى حدث ، وأن يسأل أهل الخبرة والمعرفة ، فقد طلب الخليفة عمر بن الخطاب من عامله عمرو أن يسأل المقوقس عن سبب انخفاض الإيراد ، «وعن عمارة مصر وخراجها» أو بمعنى آخر عن ثراء مصر وزيادة دخلها في بعض الأعوام وانخفاضه في أعوام أخرى ، ويشكل ذلك أحد أوجه الإدارة الرشيدة التى مارسها الخلافة الراشدة ، وكانت اجابة المقوقس أن ذلك يأتى من خمسة وجوه «أن يستخرج خراجها في ابان واحد عند فراغ أهلها من زروعهم ، ويرفع خراجها في ابان واحد عند فراغ أهلها من عصر كرومهم ، وتحفر في كل سنة خلجانها وتسد ترعها وجسورها ولا يقبل محل أهلها يريد البغى ، فاذا فعل هذا عمرت وان عمل بخلافة خريت» . وسأل الخليفة بعض أهل مصر من القبط عن سبب زيادة خراج مصر قبل الاسلام عنه بعد الاسلام ، وكانت اجابة المصرى «يا أمير المؤمنين ، كان لا يؤخذ منها شيء الا بعد عمارتها ، وعمالك لا ينظر الى العمارة ، وانما يأخذ ما ظهر له كأنه لا يريد الا لعام واحد» (ص ١٦١) .

ويوضح ما سبق أن حسن الإدارة يمكن أن يجعل اقتصاد مصر مزدهرا ، أما سوء الإدارة والمبالغة في تقدير الخراج أو الضرائب بلغة العصر ، فيمكن أن يؤدي الى إهمال الزراعة اذا كان الفلاح لا يشعر بأن العائد يتناسب مع الجهد الذى بذله ، كما أن الامر يتطلب تحسين أحوال الرى والصرف ، والعدل في تقدير التبعات التى هى قسمة بين الحاكم والمحكوم .

### ثالثا : صورة العمران

رأينا أن عدد سكان مصر وعدد القرى وأحجامها طبقا لرواية ابن عبد الحكم تعطى صورة مزدهرة للعمران المصرى ، كما أن غنى مصر ووفرة انتاجها شكلت

عنصر أمن لسد حاجة قاعدة الدولة الاسلامية في الحجاز وكفت سكان كل من مكة والمدينة شر المجاعة والقيح ، واذا كان العرب المسلمون الذين وفدوا من شبه الجزيرة العربية ، سكان خيام وأهل بادية فلا بد أن مصر قد بهرتهم كثيرا ، وأن عمران مصر وزراعتها قد جعلتهم يعيدون التفكير في نمط حياتهم وأسلوب معيشتهم ، ولذلك فليس غريبا أن نجدهم يسهمون في البناء والعمران ويضيفون الى معالم جغرافية مصر البشرية .

وسنعرض للعمران في كل من الفسطاط والاسكندرية ابان الفتح وما أنشأه المسلمون فيها . ثم نذكر بعض مراكز العمران التي وردت عند ابن عبد الحكم .

## ١ - الفسطاط

يخبرنا ابن عبد الحكم أنها سميت الفسطاط لأن عمرو بن العاص حين أراد نزع فسطاطه - خيمته - متوجها الى الاسكندرية لقتال من بها من الروم ، وجد أن بعض طيور اليمام قد فرخت بها ، فترك خيمته أو فسطاطه وأوصى به صاحب القصر - حصن بابليون - وبنى بعد ذلك في الموضع نفسه دارا صغيرة في الموضع الذي عرف بدار الحصا ، ثم بنى مسجده في منطقة كانت تحيط بها الحدائق ، والأعنان ، وأنه أنشأ مسجده طبقا لأسلوب هندسى في العمارة - لعله تعلمه من المصريين - حيث نصب حبالا في الموضع ليكون البناء مستقيما كما ارسل الى الخليفة عمر بن الخطاب مذكرا اياه أنه قد اختط له دارا عند المسجد ، غير أن الخليفة رفض هذا العرض نظرا لاقامته بالحجاز أمر عمرو بأن يجعل مكان تلك الدار سوقا للمسلمين ، وكانت في المنطقة بركة نسبت اليها السوق فعرفت بسوق البركة وكان يباع فيها الرقيق وكانت البركة تعرف ببركة الرقيق . وقد بنى عمرو لنفسه دارين متجاورتين الى جوار مسجده ، وبنى حماما صغيرا ، وأطلق عليه حمام الفأر لصغره بالقياس الى الحمامات الكثيرة التي كانت تقوم في الفسطاط (صص ٩١ - ٩٦) . كما بنى الكثيرون دورا لهم ، فقد بنى عبد الله بن عمرو بن العاص لنفسه دارا كبيرة بنيت على تربيعة الكعبية ، وتبعه كثير من القرشيين والانصار ومن قبائل أسلم وغفار وجهينة ، كما اختط وردان مولى عمرو لنفسه قصرا ، كما بنى سعد بن عبادة لنفسه دارا سميت دار الفلفل وكانت توجد دور أخرى تحمل أسماء مثل دار الزلابية ، ودار الفندق وكانت لسعد بن أبي وقاص ، ودار المغازل ، وكانت الأزقة تحمل أسماء منها زقاق القناديل الذي كان يعرف أيضا بزقاق الأشراف لأن دار عمرو كانت تقع على طرفه .

كما كان بالفسطاط كثير من الأسواق والحمامات والقصور والمساجد ، وكانت واجهة بعض الدور مبنية من الحجارة ، وقد نسب ابن عبد الحكم هذه الدور

لأصحابها الذين اختطوها فيما يظهر وفقاً لنموذج أو رسم هندسى معمارى تعلموه من المصريين ، ولعل قصة الدار التى بناها «خارجة بن حذافة» وكان صاحب الشرطة تستحق الذكر هنا فقد كان أول من بنى لنفسه غرفة - أى طابقاً علوياً - فبلغ ذلك الأمر الخليفة الذى كتب الى عامله عمرو بن العاص ، «سلام ، أما بعد فقد بلغنى أن خارجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد أن يطلع على عورات جيرانه . فإذا أتاك كتابى هذا فاهدمها ان شاء الله والسلام» . ويبدو أن جيران خارجة قد اشتكوه ، ولم ينفذ عامل الخليفة الأمر بلا روية ، ولكنه نصب سريراً وجعل رجلاً متوسط الطول يقف عليه لينظر ماذا يرى ، ولما لم ير الرجل شيئاً أبقى على الدار والغرفة (صص ١٠٤ - ١٠٧) .

والى جانب مسجد عمرو بن العاص ، تعددت المساجد فى الفسطاط ومنها مسجد ابن عوف ومسجد العيثم ومسجد مهرة ومسجد وردان ومسجد عبد الله ومسجد العتقاء ومسجد المنارة ومسجد الزمام ، وغير ذلك كثير ، وان دل ذلك على شىء فأنما يدل على اتساع عمران الفسطاط ، وخاصة لوفود هجرات من شبه الجزيرة ، وكان بعض هذه الهجرات يشكل هجرات مخططة ، مثل هجرة قضاة ، فقد وفد ثلث قضاة وهم بطون بلى الى مصر حين قرر عمر بن الخطاب أن يسير ثلث قضاة الى مصر ، ولاشك فى أن وفود مثل هذه الهجرات العربية أدت الى اختلاط بالمصريين وتوسع فى الخدمات التى تؤدى للمسلمين - وللسكان عامة - من مساجد وأسواق وتطلب ذلك اتساع العمران ، فقد «اختطت بنو وائل فى مهب الشمال ، ثم مضوا بخطتهم شارعين على النيل .. ثم انحطت طائفة من لخم خلف وائل وشرعوا فى النيل ، ثم مشوا ينازعون بحصب وهم فى جبل حتى برزوا الى أرض الحرث والزرع ، وكان بين القبائل قضاء من القبيل الى القبيل ، فلما مدت الأمداد فى زمن عثمان بن عفان وما بعد ذلك وكثر الناس وسع كل قوم لبنى أبيهم حتى كثر البنيان والتأم» (ص ١٢٨) ، وهذا يدل على أن العرب بعد أن كانوا يقيمون مساكنهم بعيداً عن النهر ما لبثوا أن اقتربوا منه ، بل انهم بعد ذلك أصبحوا يبنون على الأرض الزراعية أو بجوارها .

## ٢ - الجيزة :

نشأت الجيزة كمحلة عمرانية توءم للفسطاط ، ويذكر ابن عبد الحكم أن همدان ومن والاهما استحدثت النزول بالجيزة ، وكان ممن والاهم من رهطهم يافع وقد بنى لهم عمرو بن العاص حصناً استغرق بناؤه عامى ٢٠ و ٢١ هـ . كما نزل بها بعض الفرس والروم ، وكان من الروم بنو ينة وبنو الأزرق وبنو روبيل ، وقد نزل كل من الفرس والروم فى نواح خاصة بهم مخافة غدر العرب بهم ، وليس ذلك بالأمر الغريب فى أن تنزل كل جماعة عرقية فى حى خاص بهم من أحياء

الجيزة كما كثرت في الجيزة الحوانيت والقيساريات كما بنيت بها القصور أيضا . ولم يكن سكن المسلمين بالجيزة ، حيث يفصل النيل بينها وبين الفسطاط ، أمرا يقبله المسلمون ، بل ان الخليفة أرسل الى عامله عمرو بن العاص يسأله كيف رضى أن يفرق أصحابه ، وأن ذلك لم يكن ينبغي له أن يرضاه ، أو كما جاء في عبارة عمر بن الخطاب «كيف رضيت أن تفرق عنك أصحابك ، لم يكن ينبغي لك أن ترضى لأحد من أصحابك أن يكون بينك وبينهم بحر لا تدرى ما يفجأهم ، فلعلك لا تقدر على غياثهم حتى ينزل بهم ما تكره ، فاجمعهم اليك ، فان أبوا عليك وأعجبهم موضعهم فأبن عليهم من فء المسلمين حصنا (ص ١٢٨) . غير أن من سكن الجيزة من المسلمين من همدان ورافسح أبوا أن يتركوا موضعهم ، وكان ذلك بداية عمران الجيزة .

### ٣ - الاسكندرية :

كانت الاسكندرية عاصمة البيزنطيين حين وفد المسلمون لفتح مصر ، وكانت واحدة من أعظم مدن الدنيا وأكبرها أثرا في ثقافة العالم وحضارته ، فقد كانت عاصمة العالم الهلنستى بلا منازع ، لذلك لم يكن غريبا أن تكون محصنة وذات معالم حضارية رائعة بهرت العرب ، وقد كتب عنها عمرو بن العاص الى الخليفة يصفها فقال «أما بعد فاني فتحت مدينة لا أصف ما فيها ، غير أنني أصبت منها أربعة آلاف منية بأربعة آلاف حمام ، وأربعين ألف يهودى عليهم الجزية وأربعمائة ملهى للملوك» . ويستكمل ابن عبد الحكم الوصف ذاكرًا بأن الاسكندرية كان بها حين فتحها عمرو بن العاص اثنا عشر ألف بقال يبيعون البقل الأخضر ، وكان بها من اليهود ٧٠,٠٠٠ يهودى (وهو يزيد عما ذكره عمرو في رسالته) ، وكان عدد الروم بالاسكندرية ٢٠,٠٠٠ من الرجال ، غير أن معظمهم غادر الاسكندرية بعد الفتح ، سواء من اليهود أو الروم حاملين معهم ما استطاعوا من المال والمتاع والأهل ، وأن من بقى من الأسرى ممن بلغ الخراج فأحصى يومئذ ٦٠٠,٠٠٠ سوى النساء والصبيان (ص ٨٢) . وهذه الأرقام عن سكان الاسكندرية تنير هي الاخرى كثيرا من التساؤل وتتطلب قدرا أكبر من التحقيق .

وقد كان سور الاسكندرية وحصونها سببا في طول حصار المسلمين لها ، «فحلف عمرو بن العاص لئن أظهره الله عليهم ليهدم سورها حتى تكون مثل بيت الزانية تؤتى من كل مكان» (ص ١٧٥) .

وقد بنى المسلمون لأنفسهم دورا في الاسكندرية بعد ذلك ، مثل الزبير بن العوام وعبادة بن الصامت ، كما بنى عمرو بن العاص بها مسجدا أطلق عليه مسجد الرحمة .

## ٤ - الريف :

يحدثنا ابن عبد الحكم عن بعض أقاليم مصر في الدلتا والصعيد ، وكيف أنها كانت مرباع الجند التي يقضون بها وقت الربيع ، ويذكر من ذلك قرى منوف ودسبنس (سندبيس الحالية) واهناس وطما ومنف ووسيم (أوسيم الحالية) ، وكان آل عمرو بن العاص وآل عبد الله بن سعد يأخذون مراتبهم في منف وأوسيم، وكانت هديل تفعل ذلك من بوصير وبنا (بمركز ميت غمر حاليا) وكانت عدوان تأخذ من بوصير ومنوف وسندبيس وأتريب ، وكانت يلي تأخذ من منف وطرابية (بمركز فاقوس) وكانت فهم تأخذ من أتريب وعين شمس ومنوف ، وكانت مهرة تأخذ من تتا وتمى (بمركز ميت غمر) وكانت الصدف تأخذ من الفيوم وطرابية وقربيط (هربيط بمركز كفر صقر) ، وكانت حصرموت تأخذ من ببنا وعين شمس وأتريب وكانت مراد تأخذ من منف والفيوم ومعهم عبس ، وكانت حمير تأخذ من اهناس وكانت خولان تأخذ في اهناس والبهنسا وكانت القيس وآل وعلسه يأخذون من سبط من بوصير وآل أبرهة يأخذون من منف وكل من بسطة وقربيط وطرابية وأتريب وسخا ومنوف ، وكانت طائفة من تجيب ومراد يأخذون باليدقون (باقور الحالية بأسسيوط ؟) وأقامت مدلج بخربتا (في كوم حمادة) فاتخذوها منزلا (١٤١ - ١٤٢) . ومعنى ذلك أن معظم أجزاء مصر السفلى ومصر الوسطى كانت تمثل منتزهات ومرباع للجند ، ولاشك في أن بعضهم قد استقر بها فيما بعد وأسهم ذلك في مزيد من التعريب ونشر الاسلام في مصر كلها تدريجيا .

## رابعا : خليج أمير المؤمنين

يمثل حفر خليج أمير المؤمنين أحد الانجازات الهامة والتي أحدثت تغييرا كبيرا في العلاقات المكانية بين مصر وقاعدة الخلافة الراشدة في شبه الجزيرة العربية ، وعلى الرغم من أن فكرة القناة قديمة وترجع الى سنوسرت الثالث (١٨٨٧ - ١٨٤٩ ق. م) ثم دارا الاول (٥٢١ - ٤٨٥ ق. م) وبطلميوس الثاني (٢٨٥ - ٢٤٦ ق. م) . والامبراطور تراجان (٩٦ - ١١٧ م) الا أن هذه القنوات كانت تتعرض للاطماء والردم بسبب الاهمال وعدم تطهير المجرى بصفة مستمرة ، وهو ما تعرضت له القناة التي حفرها عمرو بن العاص بعد ذلك أيضا وسميت خليج أمير المؤمنين ، ولم يحدث تطور جذري في الوصل بين البحرين المتوسط والأحمر الا حين شقت قناة مباشرة تصل بينهما دون المرور بجزء من مجرى النيل وهي قناة السويس التي افتتحت للملاحة عام ١٨٩٦ م. (١١)

(١١) نشرة قناة السويس ، ١٩٦٢ ، صص ٩ - ١٠ .

ويمثل حديث ابن عبد الحكم في روايته عن حفر خليج أمير المؤمنين ، أثر غنى مصر وثروتها الزراعية في سد حاجة دار الخلافة بالطعام والمؤونة ، حيث يذكر أن سبب حفر الخليج هو ما أصاب الناس في المدينة من جهد شديد في عام الرمادة في خلافة عمر بن الخطاب الذي كتب الى عمرو بن العاص طالبا الغوث ، وأرسل اليه عمرو قائلاً «لعبد الله عمر أمير المؤمنين من عمرو بن العاص ، أما بعد فيا لبيك ثم يا لبيك ، لقد بعثت اليك بعير أولها عندك وآخرها عندي ، والسلام عليك ورحمة الله» . ويصف ابن عبد الحكم هذه القافلة للنجدة والاغاثة ، فكان أولها بالمدينة وآخرها بمصر يتبع بعضها بعضا ، فلما قدمت على عمرو وسع بها على الناس ودفع الى أهل كل بيت بالمدينة وما حولها بعيرا بما عليه من الطعام ، وبعث عبد الرحمن بن عوف والزيير بن العوام وسعد بن أبي وقاص يقسمونها على الناس ، فدفعوا الى أهل كل بيت بعيرا بما عليه من الطعام ، أن يأكلوا الطعام وينحروا البعير فيأكلوا لحمه ويأتمموا شحمه ويحتذوا جلده وينتفعوا بالموعاء الذي كان فيه الطعام لما أرادوا من لحاف أو غيره .

وكان هذا المسد الذي وصل من مصر معبرا عن خيرها ووفرة انتاجها ، والفائض الذي يمكنه أن يسهم في حل أزمة الغذاء في قاعدة دولة الاسلام ، وكان ذلك أيضا سببا في أن استدعى الخليفة عامله على مصر (عمرو) وبعض أبناء مصر وأخبرهم جميعا أن كثرة الخير والطعام في مصر التي أمدت أهل الحرمين جعلته يفكر في حفر خليج «من نيلها يسيل في البحر» ، فهو أسهل لما نريد من حمل الطعام الى المدينة ومكة ، فإن حملة على الظهر يبعد ولا نبليغ فيه ما نريد ، وطلب من عمرو وأصحابه أن يتشاوروا في ذلك (صص ١٦٢ - ١٦٣) .

والمثير في الامر هو أن المصريين الذين شاورهم عمرو لم يرحبوا بالفكرة ، وطلبوا من عمرو أن يبالغ في تقدير المصاعب التي تجعل من الخليفة يصرف النظر عن ذلك ، ويبدو أن عمرو نفسه لم يكن متحمسا ، غير أن الخليفة لم يقبل أعذارهم وطلب الى عمرو أن ينفذ الامر خلال عام ، وقد تم ذلك بالفعل وحفر الخليج من النيل الى القلزم (السويس الحالية) ويعبر ابن عبد الحكم عن ذلك فيقول :

«فلم يأت عليه الحول حتى جرت فيه السفن تحمل ما أراد من الطعام الى المدينة ومكة ، فنفع الله بذلك أهل الحرمين ، وسمى خليج أمير المؤمنين ، ثم لم يزل يحمل فيه الطعام حتى حمل فيه بعد عمر عبد العزيز (٩٩ - ١٠١ هـ/ ٧١٧ - ٧١٩ م) ، ثم ضيعه الولاة بعد ذلك فترك وغلب عليه الرمل فانقطع ، فصار منتهاه الى ذنب التمساح من ناحية طحا والقلزم» (١٦٤) .

ويوحى الامر بعدد من النقاط الهامة ، منها أن الخليفة كان يعرف شيئا عن تاريخ مصر وجغرافيتها ، والا لما طلب شق الخليج ومنها أن الخوف من الحاجز



المائى الذى كان يوليه عمر اهتماما كبيرا لدى توجيهه لقواده سواء فى العراق أو مصر لم يعد قائما ، وأن ركوب البحر واستخدام السفن قد أصبح أسلوبا متبعاً ولم يكن ذلك كله ليحدث الا بتأثير مصرى .

أما دليلنا على معرفة الخليفة وعامله - والمسلمين - بأمر المحاولات القديمة لوصل البحرين أو القناة التى تصل بين النيل والبحر الأحمر ، فهى ما يذكره ابن عبد الحكم نقلاً عن أخيه أن عمرو بن العاص كان يعرف أن تجارة مصر كانت تاتى بالسفن قبل الاسلام ، وأن ذلك كان يحدث عن طريق خليج تعرض للاطماء والاهمال «استد وتركته التجار» ، وأنه وربما يكون عمرو قد حدث الخليفة بأمر هذا الخليج وطلب الاذن له باعادة حفره ، ولكن التردد ما لبث أن أصابه اما نتيجة لمخاوفه هو شخصيا ، أو لما أبداه له المصريون من أن الامر يتطلب كثيرا من الجهد والمشقة ، وأن لديهم تخوفا من أن نقل الأقوات من مصر الى الحجاز قد يؤدى الى قلة المعروض منها فى مصر . غير أن الخليفة وقد راقى له الفكرة تمسك بها ، حتى أنه هدد عامله بأنه سوف ينظر فى أمره ان لم يقم بالتنفيذ ، ويعلق ابن عبد الحكم على ذلك قائلاً «فعرف عمرو أنه الجد من عمر بن الخطاب ففعل ، فبعث اليه عمر أن لا تدع بمصر شيئاً من طعامها وكسوتها وبصلها وعدسها وخلها الا بعثت اليها منه» (ص ١٦٥) .

هذا وقد أفاد عمرو من خبرة المصريين بمسار القنوات القديمة التى كانت تربط النيل بالبحر الأحمر ، فتولى بعضهم ارشاده الى المواضع المناسبة لحفر الخليج (ص ١٦٦) الذى أحدث ثورة فى النقل بين مصر وشبه الجزيرة العربية .  
وبعد ،

فان الصورة التى نقلها اليها ابن عبد الحكم عن جغرافية مصر ، لا تقل دقة وجمالا عن الصورة التى نقلها اليها عن تاريخ الفتح ، وهى تمثل اضافة طيبة لجهد المصريين المسلمين فى معرفة بلادهم وفى معالجة جغرافيتها وتاريخها عبر العصور .

الدكتور أحمد على اسماعيل